

44 k

UB Braunschweig 84



2300-035-9

Johann Georg Albrecht Rippings,
 der Weltweisheit und der Heilungsgelahrheit Doctors, und
 der Weltweisheit ordentlichen Lehrers auf der
 Juliuscarlsuniversität,

V e r s u c h
 einer
 philosophischen
 G e s c h i c h t e
 der natürlichen
 Gottesgelehrsamkeit.

Erster Theil.



Braunschweig,
 im Verlage der Fürstl. Waisenhausbuchhandlung.
 1 7 6 1.



FRIEDR. VIEWEG & SOHN
BRAUNSCHWEIG

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten
und Herrn,

S E R R R

S R R S,

Regierendem Herzog zu Braun-
schweig und Lüneburg,

Meinem gnädigsten Fürsten
und Herrn.

Durchlauchtigster Herzog, Gnädigster Herzog und Herr!



Hätte noch keine Nachsicht
der Grossen den Schrift-
stellern die Kühnheit er-
laubet, ihren Werken
durch das Ansehen ei-
nes verehrungswürdigen Namens einen
Schutz zu suchen; so würde doch meine
Kühnheit verzeihlich seyn. Und auch
izt, da ein tausendfacher Gebrauch die-

se Kühnheit nicht so sehr gerechtfertiget hat, als er sie tadelabwehret gemacht hat, darf ich keinen Tadel fürchten. Daß ein Verfasser seinem vielleicht gleichgültigen Buche durch die Zueignungsschrift einen Wehrt von aussenher zu geben suchet, das kan für Eitelkeit gehalten werden. Aber daß man einem erhabenen Menschenfreunde vor den Augen der Welt ein Glück verdanket, welches man den eigenen Regungen Seiner grossen Seele schuldig ist; daß man einem Beschützer der Wissenschaften, der durch Seinen Geschmak ihr Beschützer ist, Arbeiten widmet, die nach redlichen Absichten zum Dienste der Wissenschaften bestimmt sind; daß man einem Fürsten Segenswünsche weihet, der durch eigene Thaten der Segen Seines Volkes ist: das muß selbst nach dem Urtheile der ecklen Welt achtungswehrt

wehrt seyn, die nur das Seltene für achtungswehrt hält.

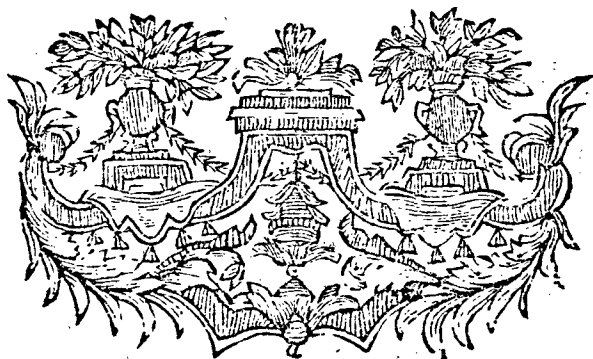
Diese richtende Welt, die für Niemanden mehr Richter ist, als für die Lobredner der Grossen, kennet in Eu. Herzoglichen Durchlauchtigkeit den glorreichsten Beherrscher der Braunschweigischen Staaten. Sie muß Ihn verehren, weil sie Ihn kennet. Es kan mir, es kan der Welt nicht gleichgültig seyn, daß der Charakter eines Fürsten, der ihre ganze Aufmerksamkeit verdient, noch durch einen Zug bekannter wird. Keine wahre Handlung der Grossmuth ist gleichgültig. Der Gerechtigkeit — denn Dankbarkeit ist Gerechtigkeit — war ich das Geständnis schuldig, daß Braunschweigs Titus auch mich in die Reihe der Glücklichen gestellet hat, durch deren Wohl Er Seine Tage gewinnt.

Ich weiß meinem Leben keinen größ-
fern Wehrt zu geben, als dadurch, daß
ich mit den stärksten Empfindungen der
Ehrfurcht und des Dankes unaufhör-
lich seyn werde,

Durchlauchtigster Herzog,
Gnädigster Herzog und Herr!
Eu. Herzoglichen Durchlauchtigkeit

Helmstädt
am 18^{ten} August 1760.

unterthänigster Knecht
Johann Georg Albrecht Ripping.



Vorrede.



Der einzige Beruf eines Schriftstellers sollte die innere Ueberzeugung seyn, daß sein Buch der Welt nützen werde. Dieser Beruf hat wenig Schriftsteller hervorgebracht. Es konnte nicht anders seyn; die Werke des Geistes mußten eine Art von Handlungsware werden. Bey keiner Art von Manufacturen wird ein schlechter Arbeiter weniger abgeschroket, als bey dieser. Denn keine Art von Käufern ist weniger ekel gewesen, als die Bücherkäufer.

Ein Schriftsteller, dessen Gedächtnis der Nachwelt von seiner Wissenschaft und von
)(5 seinem

Vorrede.

seinem Herzen empfohlen wird, der sel. Clap-
roht, hat es schon versucht, die Gelehrten
auf den deutschen Akademien zu entschuldi-
gen, denen ihr Amt anstatt jenes Berufes
gelten muß. Diese Schutzschrift sey auch
meine Entschuldigung. Vielleicht hat sich
kaum Jemand in unsern vielschreibenden Zei-
ten die Ursachen, die uns vom Bücherschrei-
ben zurückhalten können, lebhafter vorgestellt,
als ich. Das ganze ruhmbegierige Verlan-
gen nicht immer unbemerkt gearbeitet zu ha-
ben, dieser Trieb, der dem Anhänger der Wis-
senschaften noch unentbehrlicher ist als dem
Streiter für das Vaterland, würde mich
nicht hingerissen haben, wenn er allein geblie-
ben wäre.

Vielleicht kan der Nebenberuf, den das Amt
giebt, mit jenem ersten Berufe vereinigt wer-
den. Kaum jemals wird er Werke hervor-
bringen, die den Dank des ganzen menschi-
chen Geschlechtes verdienen sollten. Aber er
kan andere hervorbringen, die einem beson-
dern Theile der grossen Gesellschaft nützen.

Es ist eine unbestimmte Forderung, daß ein
Schriftsteller durchaus etwas Neues liefern
soll. Soll das Neue immer eine Rei-
he von neuen Wahrheiten seyn? Man fodert
zu viel, wenn man das fodert. Alten Wahr-
heiten eine andere Wendung geben, das ist
oft nützlich. Das Nützliche ist immer neu.

Von

Vorrede.

Von Heute an ist das Publicum mein Richter. Ich will meinen Richter nicht zu blenden suchen. Aber es muß stets erlaubt seyn, seine Gründe anzuzeigen. Man erlaube mir, die Betrachtungen bekannt zu machen, die mich selbst überredet haben, daß mein Buch nicht ganz unnütze seyn würde.

Ich sehe, daß die Bemühungen des letzten Jahrhunderts um die Weltweisheit überhaupt, und um ihren vorzüglichsten Theil, die natürliche Gottesgelehrsamkeit, das geworden sind, was man vielleicht die höchste Anstrengung des menschlichen Verstandes nennen kan. Die Wahrheiten sind von den Irthümern gereinigt worden. Die Methode ist wohl die richtigste, die gewählt werden konnte. Sie ist im eigentlichsten Verstande die überzeugende Lehrart -- für den, der selbst ein Philosoph ist.

Unsere philosophischen Schriften sind in ihrer Art vortreflich. Aber sind sie auch ganz gemeinnützlich?

Die strenge Lehrart giebt den Wahrheiten eine ähnliche Beschaffenheit mit derjenigen, die ein Kriegsheer von seiner Ordnung bekömmt. Dem Kenner wird es leicht, sie zu überschauen. Der Gegner versucht nur vergebliche Angriffe wider sie. Aber nicht die ganze Welt, für die man schreiben sollte, ist eine Welt von Kennern, oder von Gegnern. Die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelehrsamkeit sind
Wahr=

Vorrede.

Wahrheiten für das menschliche Geschlecht. Man weiß, daß sie es sind. Man empfiehlt ihre Kenntniß einem Jeden, der sein wahres Glück machen will. Aber man hat noch nicht alles gethan, was man der Welt schuldig ist, wenn man diese Wahrheiten nur beweiset. Die vollkommenste von allen unsern Lehrarten ist nicht in allen Betrachtungen vollkommen. Ihr fehlet der Reiz des schönen Denkens. Man schmeichelt sich vergebens, wenn man sich schmeichelt, daß ihre Gründlichkeit für alle Leser genug zum Reize seyn könne.

Die Gesetze der Sitten untersagen es nicht ganz, das sinnliche Vergnügen für ein Vergnügen zu halten; und die Regeln des Denkens verbieten es nicht durchaus, zu verlangen, daß die Weisheit ihren ersten Anstand durch die Schönheiten der Musen ausheutern soll. Die Wahrheit kan sich ihren auswärtigen Lehrlingen gefällig machen, ohne die ganze Kraft der Ueberzeugung zu verlieren. Verdienet Cicero den Tadel der Nachwelt, weil er als ein schöner Geist dachte? Er verdienet ihn, weil er diesen schönen Geist nicht stets so viel denken ließ, als er hätte denken können. Leibniz hat uns Deutschen gewiesen, daß der Geist der Philosophie und der Geist der Musen sehr freundschaftlich seyn können.

Keine

Vorrede.

Keine Gegend in dem Reiche der Wissenschaften ist von der Natur so rauh geschaffen, daß sie nicht durch die Hand der Geschichte könnte verschönert werden. Die Weltweisheit vorzüglich.

Diese Betrachtungen haben mir meinen Plan entworfen. Ich will, ich kan mir nicht schmeicheln, ihn richtig ausgeföhret zu haben. Das würde kaum dem größten Geiste gelingen. Einen solchen Plan nicht ganz verfehlet zu haben, das ist schon einiges Verdienst. Und dieses Verdienst ist mein ganzer Wunsch. Ich berühme mich keiner Erfindung. Die alten Wahrheiten der Wissenschaft so vorzutragen, daß sie vielleicht auch derjenige lesen mögte, der die Weltweisheit nicht zu seinem Hauptgeschäfte gemacht hat, -- das allein war meine Absicht.

Aber ich habe mir das Geseze vorgeschrieben, die Wahrheiten nicht durch eine zu gesuchte Leichtigkeit des Vortrages zu entkräften. Diese Leichtigkeit ist selbst ein kunstmäßiger Vortrag; aber ein solcher, der niemals nützet, und sehr oft schadet. Ich habe kein System in Taschenformate schreiben wollen. Ich mache keinen Anspruch auf den Beyfall der Leichtsinrigen. Für sie müste zuerst eine eigene Moral geschrieben werden, ehe sie dahin fönten gebracht werden, die theoretischen Wahrheiten mit Ueberlegung zu lesen. Und
auch

Vorrede.

auch die Moral wird auf sie nicht wirken, so lange ihnen die schädlichen Freyheiten des Müßigganges nicht durch eine stärkere Gewalt eingeschränket werden, als durch die Gewalt der Lehren.

Soll ich den Zorn der Dichter befürchten? Ich habe an mehr als einer Stelle in meinem Buche gesagt, daß die dichterische Denkungsart dem Geiste der Weltweisheit sehr oft schädlich geworden sey. Wird sich das *genus irritabile vatum* dadurch beleidiget finden? Aber ich bin weit von dieser Furcht entfernt. Sie würde Ungerechtigkeit seyn. Die wirklich schönen Geister können sich nicht beleidiget finden. Sie wissen, daß die Beschuldigung wahr ist, weil in der That die alten Zeiten dem dichterischen Geschmacke mehr Vorrechte gegeben hatten, als ihm zukommen sollten. Die Verschönerungen der Dichtkunst sollten dem Reiche der Wissenschaften das seyn, was die öffentlichen Lustbarkeiten einem State sind. Guter Geschmak und Klugheit schützen sie. Aber was würde das für ein Staat seyn, der seine Grundgesetze nach dem Geschmacke der Lustbarkeiten einrichtete? Die Einwohner des kaiserlichen Roms — es fehlet zu viel daran, daß man sie römische Bürger nennen könnte, — waren gewis keine groſſe Statskluge. Aber die Empfindung der Natur sagte es ihnen, daß

Vorrede.

daß sie an den Lustbarkeiten allein nicht genug haben könnten. Sie verlangten Brod dazu. Panem et circenses.

Ich darf nur einen Umstand meines Lebens bekannt machen, so werde ich von dem Verdachte frey seyn, den Geschmaß der Dichtkunst zu hassen. Ich will nicht erzählen, daß ich aus eigener Erfahrung die gründlich denkenden Gelehrten kenne, die keine Muse un- verfolgt lassen, wenn die Muse nicht lateinisch oder griechisch spricht. Aber ich kan mir selbst, da die Gelegenheit so natürlich ist, das Vergnügen nicht versagen, das ich meinem Herzen schuldig bin. Man wird gewis nicht vermuthen, daß derjenige ein Verächter der Musen sey, der vorzüglichgrosse Dichter zu Freunden hat. Mit zärtlicher Empfindung nenne ich die Namen Cronegk und Uz. Cronegk, izt mein Freund in der Ewigkeit! Uz, der keinen Feind haben würde, wenn Jederman seine Wissenschaft und sein Herz kennete! Hat Cronegk die Moral verunstaltet, die seine Einsamkeiten lehren? Würde Leibniz den Geist seiner Theodicee in Uzens Liede verkennen? Aber der philosophische Dichter wird erst ein Weltweiser, ehe er als Lehrer spricht. Der dichterische Philosophie fänget damit an, daß er Wahrheiten vorträgt, die er noch nicht gelernt hat. Man ist noch lange kein Verächter des ganzen Alterthums, wenn man sagt, daß

Vorrede.

daß jene alten Lehrer, die zugleich Dichter und Weltweise seyn wollten, ungleich mehr Dichter gewesen sind als Weltweise. Die Fehler unserer heutigen philosophischen Dichter sind schon deswegen mehr entschuldbar, weil sie weniger schädlich sind. Man weiß, daß ein heutiger Dichter nicht alles das bey kaltem Blute sagen würde, was er in seiner Begeisterung singet. So hat Herr Meier, ein würdiger Kunstrichter, von dem wirklichreizenden Lehrgedichte, die Natur der Dinge, geurtheilet. Dies Urtheil ist ein Schutzbrief für mehr Gedichte von dieser Art. Aber jene alte Dichter foderten es, daß man ihnen ganz glauben sollte. Der Reiz ihrer Versification sollte eben so glaubwürdig seyn, als der Ernst der Prose.

Ich habe nur noch einen Umstand anzuführen; eine Kleinigkeit für den Leser, aber nicht für den Verfasser. Nicht alle Leser sind es gewonet, die Verzeichnisse der Druckfehler anzusehen. Von meinen Lesern muß ich mir diese kleine Bemühung erbitten. Einige Stellen meiner Handschrift waren sehr unleserlich, und ich habe nicht stets die Correctur genau besorgen können. Ich war schuldig, einige Fehler anzuzeigen, die daher in den Abdruck gekommen sind.

Erster



Erster Theil.

Erster Abschnitt,

Von dem Ursprunge der natürlichen Gottesgelehrsamkeit.

§. I.

Die Geschichte der Wissenschaften enthält viel mehr traurige als angenehme Gegenstände.



Wie die Geschichte der Statuen für wenige rühmliche und der Menschheit würdige Thaten ganze Mengen von verabscheuungswürdigen Handlungen enthält, von Begebenheiten die eben so viele Schandflecke unsers Geschlechtes sind ; so enthält die Geschichte der Wissenschaften für eine kleine Zahl richtiger Anwendungen des Verstandes lange Reihen von Verirrungen des Geistes, von grundlosen

U

Mei-

Meinungen welche die eifrigsten Vertheidiger gefunden haben, von leichtzubemerkenden Widersprüchen die im größten Ernste für unleugbare Wahrheiten sind angenommen worden. Ein Mensch, der die Würde seines Geschlechtes aus richtigen Verhältnissen zu schätzen weiß, der überzeuget ist daß wir weder zu der fühllosen Ruhe der Maschinen, noch zu dem Ohngefähr einer thierischen Wollust und eines thierischen Schmerzens, sondern zu der vernunftmäßigen Glückseligkeit der Geister bestimmt sind; ein solcher Mensch muß die Weltkenntnis, die seine Aufmerksamkeit vorzüglich verdienet, die Einsicht in die innern Einrichtungen, welche die Menschen zu ihrem Glücke gemacht haben, mit etwas wichtigern bezalen als mit dem bloßen Mühsamen des Nachdenkens. Sie kostet seiner Menschenliebe empfindliche Schmerzen. Denn aus diesem Gesichtspuncte betrachtet sind die meisten Menschen in der That von allen Zeiten her ihre eigenen Feinde, Zerstörer ihrer eigenen Glückseligkeit gewesen. Ihr Verschulden hat nicht dabey aufgehört, daß sie es versaumten ihren Erkenntnißkräften die Anstrengung zu geben, wodurch es uns erst möglich wird das weite Feld der Glückseligkeit, das uns offen stehet, in seinem ganzen Umfange zu übersehen, und uns zu seinem Besitze geschickt zu machen. Stets unermüdet in Fehlern haben sie sich auf der Seite der Irthümer eben so sehr ausge-

ausgebreitet, als sie sich auf der Seite der Wahrheiten eingeschränket haben.

§. 2.

Insonderheit die Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit.

Alle Wissenschaften, deren Einsicht jemals das Beschäfte eines menschlichen Geistes gewesen ist, geben uns Erfahrungen von dieser traurigen Wahrheit. Man kann noch weiter gehen; man kann sicher behaupten, daß in gleichem Verhältnisse, wie eine Wissenschaft vorzüglich vor andern einen Einfluß in das Beste des menschlichen Geschlechtes hat, wie sie die höhern Vollkommenheiten des Geistes mehr als die geringern Vortheile des Körpers zum Augenmerke hat, daß in gleichem Verhältnisse auch vorzüglich viele Irthümer uns ihren Nutzen geraubet haben. Tausendmal hat ein falscher Gebrauch die heilsamsten Werkzeuge unsers Glückes zu Werkzeugen unsers Elendes gemacht. Keine Wissenschaft aus der Zahl derjenigen, die der Vernunft zur Entdeckung und Erweiterung offen stehen, hat einen größern Wehrt für uns als die natürliche Gottesgelehrsamkeit, diese Sammlung von Wahrheiten die den, der sie in einer richtigen Ordnung überdacht hat, mit unwidersprechlicher Ueberzeugung belehret, daß der Gott, den die Offenbarung in einem nähern Lichte zeigt, dasselbige höchste Wesen sey, wel-

ches die strengsten Beweise der Vernunft in einem entfernten Abstände weisen. Sie ist der Erkenntnisgrund, aus dem wir die Wahrheit der Religion zu einer gewissen Kenntniß machen können; ohne sie würde es immer vergeblich seyn den Zweifler, den Feind des Glaubens zu bestreiten, ihn überzeugen zu wollen. Noch mehr. Es giebt keine andere Wissenschaft, deren Erlernung uns so sehr wäre erleichtert worden. Da der menschliche Verstand zuerst ihre Lehrsätze lernte, war Gott sein Lehrmeister. Und nichts desto weniger ist sie unter allen menschlichen Wissenschaften diejenige, über welche die Ausschweifungen unsers Geistes die meisten, die vielfältigsten, die schädlichsten Irthümer ausgebreitet haben.

§. 3.

Nothwendigkeit dieser Geschichte der Gelehrsamkeit.

Über kann uns die Bemühung, die Irthümer des menschlichen Geistes in den wichtigsten Gegenständen seiner Kenntniß bis in ihre ersten Quellen aufzusuchen, für das Unangenehme schadlos halten, das sie einem gutherzigen Untersucher unfehlbar verursachen muß? Dieß ist eine Frage, die ein Schriftsteller durchaus beantworten muß, der sich in Schriften von dieser Art zu der Aufmerksamkeit seiner Leser berechtigt halten will. Er muß sich, wenn es wirklich seine

der natürlichen Gottesgelehrsamkeit. 5

seine Absicht ist gemeinnützig zu seyn, auf zweyerley Arten von Lesern gefasset machen, auf einige wenige systematische Leser, und auf viel mehrere die es nicht sind. Beiden ist er eine Rechtfertigung seiner Unternehmung schuldig.

§. 4.

Erstlich für einen systematischen Geist.

Der systematischdenkende Leser hat sich ohnehin an eine Reihe von Gedanken gewöhnet, die ein beständiger Fortgang von Wahrheiten ist. Kein Irrthum darf sie unterbrechen. Wozu sollte er sich selbst in seinem Denken unterbrechen, um fremde Irrthümer zu erfahren, von denen er nicht befürchten darf, daß sie jemals die seinigen werden mögten? Es ist an dem, die meisten systematischen Geister haben sich ein Gesetz daraus gemacht, sich in das Feld der Gedanken, dem ihre Bemühungen gewidmet sind, so genau einzuschränken, daß sie es weder für nützlich noch selbst für unschädlich halten einmal aus ihm herauszugehen, einmal zuzusehen was ihre Nebenarbeiter für Fortgang oder Hindernisse in ihren ähnlichen Geschäften erfahren. Es sey nun, daß eine hohe Einbildung entweder von sich selbst oder von dem vorzüglichgeliebten Vorgänger, dem ihre Gedanken zuversichtlich folgen, sie zu einer Gleichgültigkeit und zur wirklichen Geringschätzung fremder Gedanken verführet; oder es sey ei-

ne zu bescheidene Furcht, die Ordnung ihrer Gedanken unglücklich zu unterbrechen und dafür in Verwirrung, die Quelle des Irthums, zu gerathen; so ist es gewis, daß sie so zu handeln pflegen, als wenn sie sich selbst völlig genug seyn könnten. Wozu sollte ihnen denn die Wissenschaft fremder Irthümer nöthig seyn? Aber in der That, sie ist ihnen nöthig, und die größten Meister in dem systematischen Denken sind das, was sie sind, niemals anders geworden, als dadurch daß sie ihre Gedanken mit den Vorstellungen anderer Weltweisen verglichen, daß sie sich sorgfältig bemühet haben der Gefahr des Irthums, die einem jeden Weltweisen drohet, dadurch zuvorzukommen, daß sie nachforschet in wie viele Auswege ihre Vorgänger sich schon verirret haben. Nie ist man dieser Gefahr näher, als wenn man durchaus keine Gefahr glauben will. Sich hartnäckig in diejenige Sphäre von Gedanken einschließen, die man sich selbst willkürlich vorgezeichnet hat, heisset sich demselbigen Schicksale aussetzen, welches diejenigen erwartet, die sich an einerley Art von Speise ängstlich und mit Ausschließung aller andern gewöhnet haben. Ihre Gesundheit ist fast allemal unwiederbringlich verloren, wenn sie von ohngefähr eine Veränderung vornehmen müssen. Und so ist der eigensinnige Systematiker fast immer ohne Rettung dem Irthume preis, der ihn einmal überfällt; weil

weil es doch gewiß genug ist daß man auch bey dem bestgewählten Lehrgebäude bisweilen irret. Und wie viele neue Einsichten bieten sich nicht auf der andern Seite demjenigen an, der nicht zu stolz, nicht zu bequem dazu ist, nachzuforschen wo der menschliche Verstand bisher im Dunkeln stille gestanden hat, oder wo er dem wahren Lichte nachgefolget ist!

§. 5.

Zweytens für andere Freunde der Wahrheit.

Man hat weniger Gründe nöthig um die andere Gattung von Lesern zu überführen daß es ihrer Aufmerksamkeit würdig sey zu erfahren, worin die Welt vor ihnen geirret habe und wie es zugegangen sey daß sie sich so vielen Irthümern überlassen hat. Der Forscher der Wahrheit — denn welcher Vernünftige, wenn er auch nicht kunstmäßig gelehrt ist, wollte nicht ein Forscher der Wahrheit seyn? — der sich nicht an eine strenge kunstmäßige Lehrart gebunden hat, muß es fast bey jedem seiner Versuche erfahren haben, daß es ihm leichter sey zu irren als die Wahrheit zu erhalten. Was gewinnt er denn nicht, wenn er bey Zeiten, und ehe sie noch seine eigene Irthümer geworden sind, die Fehler des Denkens bey Andern erfähret!

§. 6.

Nothwendigkeit einer solchen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit.

Genug zur allgemeinen Schutzschrift für Bemühungen, denen es wenigstens alsdenn nicht an allem Wehrte fehlen kann, wenn redliche Absichten die Bewegungsgründe zu ihnen sind. Es würde nicht vielweniger als eine offenbare Beleidigung seiner Leser seyn, wenn man ihnen noch sorgfältiger die Gründe vorzählen wollte, die es rechtfertigen können, eine solche Geschichte der vorzüglichsten aller philosophischen Wissenschaften zu versuchen. Die natürliche Gottesgelehrsamkeit wird mit Rechte der Theil der Weltweisheit genennet, dem die andern eben so gewidmet seyn müssen, als die ganze Weltweisheit den höhern Wissenschaften gewidmet seyn muß.

§. 7.

Ob es nöthig sey, den ersten Ursprung dieser Wissenschaft zu bestimmen?

Es kann allenfalls für eine zweifelhafte Frage gehalten werden, ob es in einer gelehrten Geschichte der andern Wissenschaften von Wichtigkeit sey ihre erste Entstehung aufgespüret zu haben, zu wissen welche gelegentliche Vorstellungen zuerst die Menschen in solche Reihen von Begriffen geleitet haben. Aber in einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehr-

Der natürlichen Gottesgelehrsamkeit. 9

gelehrsamkeit kann nichts gewisses ausgemachet werden, wenn man nicht genau weiß welche Art von Kenntnissen es gewesen ist, die zuerst unsere Vorfahren in diese Wissenschaft eingeführet hat. Die Frage ohne Weitläufigkeit zu bestimmen; es ist uns durchaus nöthig zu wissen, ob die Menschen ihren anerkannten Kräften allein zu der Zeit überlassen waren, da diese Begriffe von dem höchsten Wesen zuerst in ihnen rege wurden, oder ob eine unmittelbare Wirkung Gottes sie zuerst in ihnen rege gemachet hat? Es wird leicht seyn die Wichtigkeit dieser Frage einzusehen. Schwerlich kann in Dingen, die zur Religion überhaupt gehören, also auch in solchen, die eigentlich zur natürlichen Gottesgelehrsamkeit gehören, eine Frage wichtiger seyn als diese; darf eine Meinung angenommen werden, wenn aus ihr folgen müste, daß Gott versäumt hätte mit den Endzwecken seiner Schöpfung die nöthigen Möglichkeiten ihrer Ausführung zu verbinden? Die Entscheidung dieser Frage ist leicht. Wir werden aber bald sehen, daß die Bejahung der einen von den zwei Fragen, worin wir die gegenwärtige Untersuchung getheilt haben, einer solchen Folge ausgesetzt sey. So ist uns denn aber auch daran gelegen zu wissen welche von beiden es sey, um sie als einen der schädlichsten Irrthümer zu verwerfen.

Rechtfertigung dieser Untersuchung.

Diesenigen, die den Lehrbegriff von Gott für eine Wirkung solcher Begriffe halten, wovon den Menschen selbst die Ehre der Erfindung zukömmt, müssen eines von beiden annehmen; sie erkennen entweder die Sätze, die derselbe enthält, für Wahrheiten, oder sie erkennen sie nicht dafür. Befinden sie sich in dem letzten Falle, so sind sie die ärgsten unter den Feinden der Religion, so sind sie im eigentlichsten Verstande des Ausdrucks Gottesleugner. Diese Unglückseligen an dem gegenwärtigen Orte zu bestreiten, würde nichts anders seyn als den Streit sehr zur Unzeit anfangen. Ihnen würde immer die Ausflucht offen bleiben, daß man über die Streitfrage hinauswisse und das für erwiesen annähme, was doch erst untersucht werden sollte. So weit ich es mir herausnehmen darf nach den gründlichen Beweisen, die von den größten Geistern sind geführt worden, noch eine Untersuchung dieser Wahrheit anzustellen, so muß es erst das Geschäft der folgenden Abschnitte meiner Schrift seyn, die Lehre von Gott so richtig auszumachen, daß der Irrende, der Gott nicht hatte erkennen wollen, in den Stand gesetzt werde die Folgen dieser Wahrheit mit uns gesellschaftlich zu überdenken. Nur dieses kann hier und als zum Voraus noch gesagt werden.

den. Ein Gottesleugner hat nicht eigentlich darnach zu fragen, zu welcher Zeit die Begriffe von einem höchsten Wesen, welches er leugnet, zuerst unter den Menschen mögen entstanden seyn. Er beantworte sich selbst zuvor die allgemeinere Frage: ob er den Anfang des menschlichen Geschlechtes selbst in einen gewissen Zeitabschnitt setzen soll? oder ob er in dieser Bestimmung über alle Zeitabschnitte hinausgehen soll? In dem letzten Falle ist sein Irrthum der widersinnigste aller Irrthümer, der Rückgang endlicher Ursachen in das Unendliche. (*) (**) Nimmt aber der Gottesleugner das zweyte an, so wird das, was ich gleich darthun will, auch für ihn eine Widerlegung seyn können.

§. 9.

(*) Progressus in infinitum.

(**) Es würde für die Ordnung der Lehrsätze, die ich vorzutragen habe, eine unnöthige Untersuchung seyn, die Unmöglichkeit eines solchen Rückganges in das Unendliche zu beweisen. In der Folge werden wir verbunden seyn den Irrthum zu bestreiten, der das ewige Daseyn der Welt behauptet. Dadurch wird jener Irrthum zugleich mit bestritten seyn. Der Herr Pr. Reimarus hat in der ersten seiner zehn Abhandlungen von der natürlichen Religion sehr brauchbare Gründe zur Behauptung der Wahrheit vorgetragen, daß die menschlichen Kenntnisse einmal einen bestimmten Anfang müssen gehabt haben.

§. 9.

Die Menschen durften zur Erfindung dieser Wissenschaft sich nicht selbst überlassen seyn.

Vertheidiget man die Meinung, daß bloß das eigene Nachdenken der Menschen ihnen die ersten Begriffe von Gott verschaffet hätte, in der Gesinnung, daß man zugleich die Lehren der natürlichen Theologie für Wahrheiten annimmt, so muß die Untersuchung auf folgende Betrachtungen ankommen. Entweder konten die Menschen ohne einen unmittelbaren Beystand des höchsten Wesens anfangen Begriffe, die der obern Erkenntnißkraft eigen und wirkliche Begriffe der Vernunft sind, zu einer solchen Zeit zu haben, die mit den göttlichen Absichten übereinstimmend war, oder sie konten es nicht. Ist das erste, so kann es ohne Bedenken angenommen werden, daß ein Fortgang in diesen Begriffen, der den Vorschriften der Vernunftlehre gemäß war, sie auch zu der Erkenntniß Gottes gebracht habe. Aber dieses wird mit Grunde verneinet. Man nehme willkürlich an, daß die ersten Menschen entweder unter solchen Umständen des Körpers ihr Daseyn angefangen haben, die nach unserer Sprache der Zustand des Kindes genennet werden, oder daß es unter Umständen geschehen sey die bey ihren Nachkommen das männliche Alter, der Zustand des Erwachsenen heißen. Die erste Muthma-

sung

sung kann nicht einmal ein Naturaliste annehmen, wenn er ihre nächsten Folgen auch nur mittelmäßig überlegen will. Es kann bis zur Gewisheit erwiesen werden, daß eine ganze Menge von Wundern, oder in einem andern Falle, der noch weniger anzunehmen seyn würde, den aber der Naturaliste annehmen müste, die allerunwahrscheinlichste Folge von ohngefährten Zufällen vorhanden seyn müste, wenn ein ganz hülfloses Kind die Jahre des eigentlichen Denkens erreichen sollte. Wird für dieses Kind der Erste unter den Menschen gesetzt, so darf der Vertheidiger dieser Meinung keine Wunder zur Erhaltung desselben annehmen. Denn er würde sonst, um ein einziges Wunder, die erste Offenbarung, auszuschließen, eine Menge von Wundern aufstellen. So muß er aber auch zugeben, daß bey diesem ersten Menschen in seinen ersten Zeiten nicht einmal die Rede von abgesonderten, von vernunftmäßigen Begriffen seyn könne. Und gesetzt auch, dieses hülflose Kind sollte durch den unbegreiflichsten aller Zufälle die Jahre des Denkens erreichen; wird es deswegen das vernunftmäßige Denken selbst erhalten? Die Begriffe, die uns als vernünftige Geschöpfe bezeichnen, entstehen nur als zufällige Bestimmungen in der Seele. Es ist keine nothwendige Triebkraft in der Seele, welche dieselben gleich den Früchten des Baumes zur bestimmten Zeit gewis hervorbrächte. Dieses

wird

wird in unsern Zeiten von allen Philosophen zugegeben; selbst von denen wird es nicht öffentlich geleugnet, deren Seelenlehre in der That jene Nothwendigkeit behaupten muß. (*) Die Entstehung dieser Begriffe gründet sich auf Abstractionen, von denen sich gewis nicht behaupten läßt, daß ein unwiderstehlicher Trieb uns zu ihnen fortreißen sollte. Man darf, um dieses vollständig genug einzusehen, sich nur erinnern daß unserer Denkungsart die symbolische Erkenntnis nothwendig ist, wenn wir höhere Begriffe, als die sinnlichen sind, in hinlänglich grosser Anzahl erhalten sollen, um die grossen Wahrheiten, die zur Theorie des Glückes nöthig sind, in die Seele zu bringen. Die Taubgeborenen beweisen dieses alles an sich selbst. Ihnen kann doch noch einige Hülfe der symbolischen Erkenntnis geleistet werden, wiewol sie sehr weit unter dem Nutzen der eigentlichen Sprache ist. Man weiß aber, daß sie, so lang ihr körperlicher Fehler gegenwärtig ist, keine Reihe von Abstractionen bekommen, die den Namen einer Wissenschaft auch nur in einem sehr entfernten Verstande verdiente. Das ganz hilflose Kind, wovon in dieser Hypothese die Rede

(*) Anstatt einer ganzen Reihe von Anführungen aus den Schriften der Weltweisen, welche diese Wahrheit beweisen, wird es genug seyn des grossen Lofe Versuch von dem menschlichen Verstande genennet zu haben.

de ist, daß allen Beystand von Beyspielen, von Vorbildern anderer Menschen entbehren müste, würde also noch weniger zu eigentlichen Gedanken der Vernunft gekommen seyn. Die edelste unserer Seelenkräfte würde in ihm stets eine tode Kraft geblieben seyn.

Diese Beurtheilung des ersten Falles, der bey der Streitfrage gedacht werden konte, enthält zugleich den größern Theil von der Entscheidung des zweyten Falles. Man erdenke für den Körper des neuentstandenen ersten Menschen, wenn derselbe als in dem Zustande eines Erwachsenen angenommen wird, die größten Vollkommenheiten; seine Seele wird dennoch nicht besser seyn als die Seele des Kindes. Allen Begriffen noch fremd seyn ist die Kindheit der Seele. Also würde auch dieser erste Mensch, sich selbst überlassen, die Gefährlichkeiten des Lebens, wofür ihn kein Instinct, wie die Thiere, schützte, nicht überstanden haben; noch weniger würde er sich zu würdigen Abstractionen erhoben haben. Man redet von einer gewissen Ungedult der Seele, die uns mit Gewalt von den sinnlichen Begriffen zu höhern Vorstellungen fortreißen soll. Diese Ungedult ist wahr, wenn wir sie von Kindern behaupten, bey denen schon durch die Bemühung der Eltern dafür ist gesorget worden, daß ihre Möglichkeit, die Vernunft zu gebrauchen, zur Wirklichkeit werden mußte. Aber von jenem ersten
 Men

Menschen unserer Hypothese kann diese Ungedult nicht behauptet werden. Die Aeußerungen der Vernunft sind uns nicht nothwendiger, als es dem Samen-Forne nothwendig ist zur Pflanze zu wachsen. Beides kann unterbleiben und unterbleibet, wenn die Nebenumstände fehlen. Jener erste Mensch würde nicht ungedultig geworden seyn, daß er nichts wußte. Er hätte keine Beispiele des Wissens vor sich gehabt.

Es kann auch der Meinung, die ich bestritte, zu keinem Schutze gereichen, wenn gleich eine ganze Zahl von ersten Menschen zu gleicher Zeit angenommen würde. Wahrscheinlich genug würde in diesem Falle angenommen werden können, daß sie ihre kleine Gesellschaft bey der ersten Gelegenheit würden zerstöret haben, da sie sich über eine Begierde entzweyeten hätten, die sich in etlichen zugleich gereget hätte und nicht von allen zugleich hätte können befriediget werden; so wie sich Thiere über einen Vorrath von Nahrung streiten, der nicht für sie alle hinreichend ist. Es würde keine bessere Gesellschaft gewesen seyn, als es die Streiter waren, die Radmus aus den Zähnen des Drachen hervorbrachte. Noch ähnlicher würde sie der vermeinten ersten menschlichen Gesellschaft gewesen seyn, die ein berühmter neuer Schriftsteller auch dichterisch genug beschreibet, aber bey seiner Gelegenheit, wo dichterische Hypo-

Hypothesen zu wirklichen Irthümern werden musten. (*)
 Aber die Hülfe des Denkens, den wahren Nutzen der
 Gesellschaft, hätten diese ersten Menschen einander
 nicht leisten können, da keiner von ihnen eine Sprache
 würde geredet haben, da nicht einmal eine Reizung
 für ihn seyn konnte seine sinnlichen Begriffe gegen
 den Andern durch etwas anders zu äussern, als durch
 die thätigen Folgen seiner Leidenschaften.

§. 10.

(*) Herr Rousseau in dem *Disc. sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Ich nenne es eine irrige
 dichterische Hypothese, daß dieser angesehene Verfasser es
 für so gut als gewis annimmt, daß die ersten Zeiten des
 menschlichen Geschlechtes wirklich so hülfslos gewesen seyen.
 Es ist schwer zu begreifen, wie ein Mann von seiner Ein-
 sicht es vergessen konnte, daß wir in philosophischen Schrif-
 ten den grossen Lehrsatz der Vernunft zum Grunde legen
 müssen, der uns überzugenet daß von allen Zeiten her ein
 höheres Wesen über die Menschen gewachet hat. Könnte
 Herr Rousseau annehmen, daß Weltweisheit ohne
 natürliche Gottesgelehrsamkeit etwas besser als ein Traum
 sey, so würde ihm seine angenommene Meinung frey ste-
 hen. Aber wie kan er das annehmen? Herr Rousseau
 hat in dieser Erdichtung den Cicero gar zu gut nachge-
 ahmet. S. Cicero de Inuent. rhetoric. L. I. c. 2.

§. 10.

Eine Offenbarung hat sie zuerst zu dieser Kennt-
nis leiten müssen.

Das würden die Kenntnisse der ersten Menschen gewesen seyn, wenn man annehmen könnte, daß die Hervorbringung der Kenntnisse ihren eigenen Kräften wäre überlassen worden. So schildert sie auch, als wenn die Sache sich wirklich so verhalten hätte, der Schriftsteller den ich vorhin angeführet habe. Aber man kan unmöglich diese Folge annehmen; also auch den bedingten Satz selbst nicht, wovon sie die Folge seyn würde. So bald wir wissen, daß Gott den Menschen ihr Daseyn aus Bewegungsgründen gegeben hat, so bald wir eingesehen haben, daß diese Ursachen sich auf ihre Glückseligkeit und auf das nothwendige Mittel dazu, auf die Kenntniß von ihm selbst bezogen haben; so müssen wir es auch als Wahrheit erkennen, daß dieser Gott, dem in gleicher Unendlichkeit die Weisheit und die Gütigkeit eigen seyn muß, dafür wird gesorget haben, daß sie zur Erreichung seiner Absicht nicht unfähig seyn mögten. Das würden sie aber unleugbar gewesen seyn, wenn Gott zugegeben hätte daß sie und wahrscheinlich genug mit ihnen auch ihre nächsten Nachkommen in einer solchen Ohnmacht des Geistes hätten leben sollen, als diejenige würde gewesen seyn, die wir bisher zur Folge der
Muht

Muhtmasung beschrieben haben. Was würden wir von Cäsars Klugheit denken, wenn er in seinem zweyten Feldzuge gegen den Pompejus zwar gewollt hätte, daß seine Generale ihm den letzten Theil seines Heers nachführen sollten, aber es bloß ihrem zufälligen Willen überlassen hätte, ob sie in einem Monate oder erst nach zehen Jahren nachkommen würden? Was können wir von einer Muhtmasung denken, die der göttlichen Weisheit noch viel weniger Sorgfalt lassen will? Diese Muhtmasung ist ein Irthum und es ist offenbar genug, daß die Menschen durchaus nicht sich selbst überlassen gewesen sind. Eine unmittelbare Wirkung der Vorsehung hat in ihnen die ersten Gedanken die eines Geistes würdig sind, die ersten Aeussierungen der Vernunft hervorgebracht. (*)

§. 11.

Sortsezung dieser Theorie.

Man saget so viel als nichts, wenn man 'saget daß dieser Lehre von dem Ursprunge des vernünftigen Denkens die Begreiflichkeit fehle und daß sie ihrer Unbegreiflichkeit wegen müsse verworfen werden.

B 2

In

(*) Zur Bestätigung dieser Theorie will ich mich begnügen⁴ allein die achtungswürdige Schrift des Herrn Skelton, die offenbarte Weisterey, S. 65. und folg. ingl. S. 228 - 230. anzuführen,

In den Erklärungen von der Entstehungsart einer Sache ist es durchaus nicht immer ein Fehler, wenn sie uns nicht einen jeden besondern Theil der Entstehung augenscheinlich abschildern. Nur alsdenn ist dieser Mangel ein wahrer Fehler, wenn man sich zu einer so genauen Erklärung anheischig gemacht hatte, und wenn die Sache selbst gänzlich innerhalb der Sphäre unserer deutlichen und vollständigen Einsichten lieget. Aber können wir doch dieses nicht einmal stets bey solchen Erklärungen fodern, deren Gegenstände sinnliche Begebenheiten sind, Ausstritte, die oft genug vor unsern Augen geschehen. Oft kommt es darauf an, daß entweder eine Muthmaßung angenommen werden müste, deren gewisse Folge ein Irthum seyn würde, oder daß dafür eine Entstehungsart behauptet werden muß, deren einzelne Umstände für unsere Einsichten zu hoch sind. In diesem Falle erfordert es die strengste Vernunft das letzte zu behaupten und der stolzeste Mathematiker wird es zugeben, daß in einem solche Falle, auch ohne deutliche Einsicht aller einzelnen Umstände des Begriffes, dennoch Gewisheit in der Kenntniß seyn kann. Die Entstehungsart der ersten vernunftmäßigen Begriffe unter den Menschen, die ich behaupte, sezet ein Wunder voraus. Aber die natürliche Gottesgelehrsamkeit muß Wunder voraussetzen. So wenig es erlaubt ist die Zahl der Wunder ohne Noth zu häufen,

häufen, so unrichtig würde auf der andern Seite diejenige Furcht dafür seyn, die uns bewegen sollte lieber den Irthum anzunehmen, dessen man sich schuldig macht, wenn man sich überredet daß Gott eher seine Absicht habe verfehlen wollen, als daß er in einer Welt, die doch nicht ohne Wunder seyn konnte, noch ein Wunder mehr gewirket und seinem Geschöpfe einen unmittelbaren Beystand in solchen Fällen geleistet hätte, wo es ohne diesen Beystand die Absicht viel zu späte ausführen konnte.

§. 12.

Weitere Sortsezung.

Wenn wir sagen, es sey ein unmittelbarer Beystand Gottes dabey gegenwärtig gewesen, als in der Seele des ersten Menschen die ersten vernunftmäßigen Begriffe aufgiengen; wenn wir behaupten, daß die Entstehung dieser ersten Begriffe ein Wunder gewesen sey: so ist es eine natürliche Folge zu fragen, welche Begriffe es vorzüglich verdienet haben, daß Gott ihr Daseyn in der Seele des Menschen unmittelbar hervorbrachte? Unfehlbar diejenigen, die dem göttlichen Endzwecke am nächsten kamen. Nach diesem Satze, der die unleugbare Folge der vorhin erwiesenen Wahrheit ist, muß es zugegeben werden daß Gott eigentlich solche Begriffe in der Seele des ersten Men-

schen hervorgebracht habe, die zu der Erkenntnis gehörten, welcher alle unsere andere Kenntnisse gewidmet seyn müssen, zur Erkenntnis Gottes selbst. Es würde eine fruchtlose Untersuchung seyn und die noch dazu schwerlich von dem Vorwurfe eines strafbaren Vorwizes könnte freigesprochen werden, wenn man es versuchen wollte den eigentlichen Umfang und die genaue Verbindung dieser Kenntnisse auszumachen; zumal in einer Schrift, welche die besondern Nachrichten der Offenbarung deswegen nicht in die Stelle der Beweise setzen darf, weil sie selbst ganz dem Beweise der Offenbarung gewidmet ist.

§. 13.

Vertheidigung dieser Theorie gegen einen Einwurf wegen der Ordnung in dem Beweise.

Diese Erzählung ist also die Geschichte von dem Ursprunge der natürlichen Gottesgelehrsamkeit; eine Geschichte, deren Wahrheit zugegeben werden muß, wenn man die Begriffe von Gott als wahr erkennt, die den Lehrbegrif dieser Wissenschaft ausmachen. Es sind, ehe wir diese Untersuchung verlassen, noch zwei Betrachtungen nachzuholen, ohne welche sie nicht alle Vollständigkeit haben würde, die wir ihr zu geben schuldig sind. Ein Gegner der Religion könnte das Nuzbare von ihr bestreiten und glauben es sey ein Fehler wider die Richtigkeit der Lehrart, den Ursprung

sprung dieser Wissenschaft Gott zuzuschreiben, ehe es bewiesen sey daß die Lehren, welche sie von Gott vor-
trägt, Wahrheiten sind. Es ist andern, in einer
Schrift, die ein bloßer Beweis in der genauesten Be-
deutung dieses Wortes seyn sollte, würde es fehlerhaft
seyn die Reihe der Gedanken auf diese Art aufzustellen.
Aber in diesem Falle befindet sich die gegenwärtige Ar-
beit nicht. Ich werde mich in der That bemühen, die
richtigsten Beweise für die Wahrheiten der Wissenschaft
vorzutragen. Aber die Methode des eigentlich soge-
nannten Beweises kann hier nicht nach allen ihren
äußerlichen Vorschriften beobachtet werden. Der Re-
ligionsfeind, der es seiner Zeit und Aufmerksamkeit
wehrt halten sollte diese Blätter durchzulesen, sehe die
Sätze, die ich bisher vorgetragen habe, als Hypothesen
an, die ihn zu nichts überraschen sollen. Es ist der
wahren Methode nicht entgegen, Sätze, deren Gründe
in der Folge streng genug untersucht werden sollen,
auf einige Zeit als Hypothesen gelten zu lassen.

§. 14.

Die streitigen Meinungen von der Entstehungsart
der menschlichen Begriffe können diese Theo-
rie nicht ungewis machen.

In der ganzen Beschreibung von der Denkungs-
art, mit welcher die ersten Menschen sich würden ha-
ben begnügen müssen, wenn keine höhere Macht sie

ihres unmittelbaren Bestandes gewürdigt hätte, ist nichts vorgekommen, was nicht von allen den streitigen Parteyen der Seelenlehrer müste zugegeben werden. Ich habe es unterlassen können, mich für eine von ihnen vorzüglich zu erklären. Da, wo die Rede von allgemeinen Wahrheiten ist, kan man es immer noch vermeiden, an dem Streite über besondere Lehrsätze Theil zu nehmen. Es ist andern und ein mäßiges Nachsinnen kan jeden Leser davon überzeugen, daß nicht alle drey Meinungen, oder wie ihre Vertheidiger und auch ihre Feinde diese verschiedenen Begriffe der Weltweisen von den Verhältnissen der Seele und des Körpers nennen wollen, eine gleich richtige Uebereinstimmung mit jenen allgemeinen Wahrheiten haben. Aber ich war nicht dazu berechtigt, an einem Orte, wo diese Untersuchung entbehrlich ist, zu untersuchen, welche von ihnen den wirklich wesentlichen Vorzug dieser Uebereinstimmung besitze. Eine von diesen drey Meinungen, die besondern Nebenerklärungen mitgerechnet, die von einigen neuern Weltweisen sind dazu gedacht worden, muß die Wahrheit enthalten; denn sie erschöpfen die Zahl der möglichen Fälle. Man untersuche sie nach der Probe, die ich angezeigt habe. Man vergleiche sie mit jenen allgemeinen Wahrheiten und mit einigen andern, deren Gewisheit gleich ungezweifelt ist. Alsdenn wird der Ausspruch leicht seyn.

§. 15.

Allgemeine Bestimmung des Begriffes dieser Offenbarung.

So ist also die erste Kenntniß von Gott, die in einer menschlichen Seele aufgieng, eine wirkliche Offenbarung gewesen. Denn nicht allein da müssen wir eine Offenbarung annehmen, wo Gott eigentliche Geheimnisse, d. i. solche Begriffe uns bekannt gemacht hat, deren vorhergehende Beweisgründe ausserhalb den Gränzen unserer Fasslichkeit liegen und die, wenigstens so lange uns diese Zeitlichkeit einschränket, nicht vollständig genug von uns können eingesehen werden. Auch da ist Offenbarung, wo Gott Sätze, die an sich betrachtet nicht zu hoch für die Möglichkeit unserer Einsichten würden gewesen seyn, deswegen in unseren Vorstellungskräften unmittelbar hervorgebracht hat, weil wir sie früher und zuverlässiger wissen sollten, als es hätte geschehen können, wenn wir uns selbst überlassen der gleich unkeugbaren Möglichkeit würden ausgesetzt gewesen seyn, sie auch wohl gar nicht oder doch nicht zeitig genug zu bemerken. Jede Kenntniß in uns ist Offenbarung, ist ein Wunder, wenn der eigentliche und unmittelbare Grund, warum sie zu einer solchen Zeit zuerst in einer menschlichen Seele entstand, eine unmittelbare göttliche Wirkung gewesen ist. Wie Gott durch die nachfolgenden Offenba-

rungen die Finsternisse vertrieb, die sich vor die Augen der Menschen gezogen hatten, (*) so verhinderte er durch die erste Offenbarung daß der Mensch nicht gleich vom Anfange in Finsterniß gerieth.

§. 16.

Von der Fortsetzung dieser ersten Kenntnis von Gott.

Man hat keine Ursache es für eine schwere Untersuchung zu halten, wie dieselbige Kenntnis, die Gott einmal den Menschen gegeben hatte, in der Folge ist fortgesetzt worden. Gott hätte der sittlichen Freyheit des Menschen Gewalt anthun, d. i. er hätte gegen seinen eigenen Plan handeln müssen, wenn er hätte fortfahren sollen in jedem Nachkommen der ersten Menschen diese Wissenschaft auf gleiche Weise zu gründen. Das konnte also nicht geschehen. Gott wollte bey der ersten Offenbarung, die wir beschrieben haben, die Freyheit seines Geschöpfes nicht einschränken; er wollte sie nur einmal in Bewegung bringen, damit der Mensch zeitig genug anfangen könnte als ein sittliches, als ein vernünftiges Geschöpf zu denken und diesen Gedanken gemäß zu handeln. Also war es in der Folge ein Gegenstand der Seelenkräfte der ersten

(*) Ἀχλὺν δ' αὖτε ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλουν, ἢ πρὶν ἐτῆεν,
ὄφρ' εὖ γινώσκῃς ἡμῶν θεῶν ἠδὲ καὶ ἀνδρᾶ.

Homer. Iliad. V.

ersten Menschen, sich bey diesen Kenntnissen zu behaupten, sie zu erweitern und auch ihren Nachkommen mitzutheilen. (*) Es wird erst in der Folge unserer Abhandlung Zeit seyn von dem Gebrauche zu reden, den die ersten Reichen des menschlichen Geschlechtes von diesen Kenntnissen, dem ersten göttlichen Geschenke von dieser Art, gemachet haben. Auch werden wir erst alsdenn anzeigen können, was die verschiedenen Schulen der Weltweisen von der Sache selbst, von der ersten Quelle dieser Kenntnisse geurtheilet haben. Die traurigen Abwege der Vernunft, der Unglaube und der Aberglaube, haben hier ihre eigentlichen Eingänge. Aber sie können nicht richtig beur-

(*) Es würde die gezwungenste Folgerung von der Welt seyn, wenn man aus diesen Ausdrücken schließen wollte, daß durch sie der unmittelbare Beystand geleugnet würde, welchen nach den ausdrücklichen Nachrichten der Schrift Gott den Gläubigen in ihrem Glauben zu allen Zeiten geleistet hat und noch leistet. Es ist vielmehr ganz deutlich, daß der eigentliche Sinn der Ausdrücke nur dieser seyn kann, daß die Menschen, nachdem sie einmal von Gott zu den Kenntnissen, wovon hier die Rede ist, erweket waren, schon vermöge der Gesetze selbst, nach denen sich die Seele im Denken richtet, fortfahren konnten eine Einsicht in der Wissenschaft zu erhalten, deren Geschichte ich beschreibe.

beurtheilet werden, wenn es nicht in dem Zusammenhange geschiehet, den die Wissenschaft selbst erfordert.

§. 17.

Uebereinstimmung dieser Theorie mit der mo-
faischen Geschichtserzählung.

Hingegen kan es weder für unnöthig noch für unzeitig gehalten werden, den vorzüglichen Wehrt anzuzeigen, der die Wichtigkeit unserer Theorie für einen Christen noch einmal so überzeugend machen muß, als sie es seyn würde, wenn sie allein aus Gründen der Vernunft könnte bewiesen werden. Wenn man die Geschichte der ersten Menschen in den Zeiten ihrer miterschaffenen Unschuld aus den Nachrichten der heiligen Schrift genau überdenket, so wird man finden, daß Gott sich den Menschen sehr frühzeitig geoffenbaret hat. Es ist gewiß, daß diese Offenbarung eine solche unmittelbare Hervorbringung von Kenntnissen war, dergleichen wir bisher beschrieben haben. Also ist es aber auch gewiß, daß unsere Theorie mit der einzigen wahren Geschichte unserer ersten Aeltern, mit dieser durch Gott selbst bekanntgemachten Geschichte auf das genaueste übereinstimmt. Wir werden noch in der Folge bemerken, wie fehlerhaft auch schon in diesem Stücke die meisten falschen Offenbarungen sind, wodurch Betrüger der ältern Zeiten sich selbst und die Welt, die ihnen Gehör gab, beleidiget haben.

Zwey

Zweyter Abschnitt.

Vortrag der Lehre von dem Daseyn Gottes, als des Welterschöpfers.

§. I.

Allgemeine Beurtheilung der Beweise von dem Daseyn Gottes.

Viele Wahrheiten sind, wie weitentlegene Orte, die man nur aus einem einzigen Gesichtspuncte wahrnehmen kan, nur auf einerley Art unsern Augen sichtbar. Wer nicht so glücklich ist, sie von dieser Seite her zu sehen, dem bleiben sie ganz unbekannt, oder höchstens lässet er sich nur von andern überreden daß er sie wirklich gesehen hätte. Die Wahrheit, daß ein Gott sey, ist anders beschaffen. Man kan sie von vielen Seiten erblicken, wenn man nur nicht unverzeihlich unachtsam seyn will. Es sind sehr viele Erkenntnisgründe vorhanden, woraus sie richtig und augenscheinlich bewiesen werden kan.

— Es ist ein Gott; es ruft es die Natur,
Der ganze Bau der Welt zeigt seiner Hände Spur.

v. Haller.

Diese Beweise beziehen sich aber doch fast alle auf zween vorzügliche Beweise, die in unsern Zeiten keinem Gelehrten unbekannt seyn können. Man beweiset das Daseyn Gottes mit der vorzüglichsten Bündig-

digkeit entweder aus dem Begriffe von der Zufälligkeit der Welt, oder aus dem Begriffe von dem unendlichen Geiste.

§. 2.

Ursache, weswegen die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelehrsamkeit in dieser Geschichte selbst müssen bewiesen werden.

Ich würde den Versuch, eine philosophische Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit zu liefern, sehr mangelhaft ausführen, wenn ich nicht bey den besondern Abschnitten, in welche das Lehrgebäude dieser Wissenschaft sich theilet, ihre vorzüglichsten Beweise jedesmal zum Anfange vortragen wollte. Diese Beweise könnten doch alsdenn nicht entbehret werden, wenn die Lehren der einzelnen Philosophen vorgetragen und beurtheilet werden sollen. Sie würden aber in eine sehr unbequeme Ordnung gebracht werden, wenn von ihnen nur bey den einzelnen Sätzen sollte geredet werden, durch welche der Geist eines Philosophen entweder ein Segen, oder ein Unglück des menschlichen Geschlechtes geworden ist.

§. 3.

Welcher Beweis von dem Daseyn Gottes hier der bequemste sey?

Alle Philosophen des Alterthums, deren Lehrsätze etwas von dieser Wahrheit berührt haben, müssen
aus

aus ihren Begriffen von der Art des Daseyns dieser Welt und von den wesentlichen Beschaffenheiten eines Geistes beurtheilet werden. Die Besten unter ihnen reden in der That von Gott als von dem Welt schöpfer. Aber es ist nicht genug zu wissen, daß ihr Ausdruck derselbige gewesen sey, mit welchem wir in den neuern Zeiten einen wahren Begriff verbinden. Die Sprache der alten Philosophen ist von der unsrigen oft sehr weit entfernt. Man muß wissen, was ihre Gedanken von der Schöpfung selbst gewesen sind. Diese Kenntniß ihrer Begriffe kan unmöglich anders erhalten werden, als wenn man erforschet, was sie von der Beschaffenheit der Dinge selbst geurtheilet haben, für deren Beherrscher sie das höchste Wesen erkannten. Haben sie der Materie eine Ewigkeit zugeschrieben, so ist alles, was sie von der Schöpfung einer Welt sagen, nichts mehr als ein leeres Wortgepränge. Uns kömmt es beynahe unbegreiflich vor, daß Männer, die an Stärke des Geistes nicht geringer waren als die grossen Weltweisen der neuern Zeiten, eine Wahrheit von solchem Wehrte nicht sollten eingesehen haben, da sie doch eine Wahrheit ist, welche wir aus Gründen der Vernunft einzusehen vermögen. Aber man kömmt von der Verwunderung zurück, wenn man erfahren hat, daß alle diese Lehrer in einen Grundirthum verwickelt waren, den ein allgemein herrschendes Wort

Vorurtheil ihrer Nationen zum Tyrannen ihrer ganzen Denkungsart gemacht hatte ; in den Irrthum, nichts als Materie zu glauben. Sie sprachen von Geistern, von reinen Geistern, von Geistern ohne Körper und ohne Theilbarkeit. Prächtige Ausdrücke, die den äussern Glanz der Wahrheit haben, weil es dieselbigen Ausdrücke sind, deren man sich noch in unsern Tagen bedienet, wenn man die Wahrheit in diesem Theile der Weltweisheit vortragen will. Aber das Wesentliche der Wahrheit fehlte ihnen. Denn diese alten Lehrer dachten doch immer bey den geistigen Naturen eine Art von Ausdehnung, von Zusammensetzung. Glaubten sie aber, daß der Geist selbst, dessen Daseyn sie als ewig erkannten, einer Zusammensetzung fähig sey ; so konnten sie mit leichten Schritten in ihrem Irrthume so weit fortgehen, sich auch zu überreden daß der Stoff von allem Zusammengesetzten ewig sey. Uns kan also keine andere Ordnung zum Vortrage der Wahrheiten selbst bequemer seyn als diese, daß wir zuerst zeigen, daß alles Zusammengesetzte einen bestimmten Anfang seines Daseyns haben muß ; und in der Folge daß der Welterschöpfer ein wahrer Geist seyn muß, ein Geist, dem die Unendlichkeit in der genauesten Bedeutung des Ausdruckes eigen ist.

Es ist unnöthig, diese Ordnung wegen des andern Theils der alten Philosophen zu rechtfertigen. Dieser zweyte

zweite Haufe von Irrenden, der entweder in das düfeste der Finfterniß gerathen war und den Begriff von dem höchften Wefen ganz verfehlet hatte, oder doch wenigstens einer fo sehr betrüglichen Dämmerung folgte, daß er dem Gott, den er noch lehrte, ein übermächtiges Schickfal vorzog; mit einem Worte diefe gröber Irrenden müffen aus denselbigen allgemeinen Gründen bestritten werden als die vorigen. Denn wir werden fehen, daß fie nur deswegen bis in die äußerften Irwege des Unglaubens fortgegangen find, weil fie der Spur des Irthumes, der ihnen mit den Andern gemein war, dreifter folgten als Jene.

§. 4.

Allgemeiner Inhalt des Beweifes von dem Dafeyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt.

Man weiß überhaupt in unsern Tagen den wefentlichen Inhalt des Beweifes, den wir vorzutragen haben, wenigstens den Worten nach, gut genug. Niemanden ift es mehr unbekannt, daß feine Stärke in dem Satze enthalten ift; "wenn die Welt zufällig ift, fo kan ihr Dafeyn nicht in ihr felbft gegründet feyn. Also muß fie, weil es wahr ift, daß fie nur zufälliger Weife exiftiret, den Grund ihres Dafeyns einem andern Wefen zu danken haben.,, Aber wir find verbunden die einzelnen Sätze, worauf fich die Begreiflichkeit diefer Schlußrede beziehet, auf das forgfältigfte aus

E

einan

einander zu setzen. Wir würden sonst in der Folge niemals überzeugend reden können, wenn wir behaupten wollten, was wir wirklich behaupten werden, daß so viele Philosophen in der wichtigsten aller abstracten Wahrheiten deswegen geirret haben, weil sie die Sätze, aus denen der Schluß selbst muß erwiesen werden, nicht gehörig eingesehen hatten. Diese Nothwendigkeit, so viele besondere Sätze der theoretischen Weltweisheit durchzugehen, ist uns hier unvermeidlich. Sie wird uns in die ersten metaphysischen Wahrheiten zurückführen. Die meisten scheuen diesen Weg. Sie haben gehöret, daß er sehr unangenehm sey. Mehr wissen sie nicht von ihm, nicht einmal was das eigentlich sey, das ihn unangenehm macht. Aber in der That, sein Unangenehmes ist ihm nicht eigenthümlich. Man erdenket sich nur willkürlich etwas Beschwerliches bey ihm. Man fürchtet sich vor dem sogenannten Verdrüsslichen der Metaphysik, und man fürchtet sich ohne Ursache davor. Man erhebe sich nur über das Vorurtheil, daß alles Nachdenken eine Last für den Geist sey, dessen Munterkeit unsere Zeiten so begierig suchen, daß die wahre Beruhigung des Herzens und des Geistes sehr oft dabey verloren gehet; man erhebe sich über dieses eine Vorurtheil, und kein Schritt wird uns mehr unangenehm seyn, wenn er uns den Vortheil verschaffen wird,

Wahr

Wahrheiten, die lange zuvor in unserer Seele geredet hatten, aber von tausend Nebengedanken waren überhäubet worden, nunmehr vernehmlich und in der eigentlichen Sprache der Ueberzeugung zu hören.

§. 5.

Der Satz des zureichenden Grundes, eine allgemeine Wahrheit.

In dem ganzen Beweise, daß ein Gott seyn muß, weil die Welt wegen ihrer Zufälligkeit den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst enthalten kan; in diesem ganzen Beweise kan man durchaus keine Hoffnung haben alle Auswege, die der zu seinem eigenen Schaden rege Wiß eines Gottesleugners suchen mögte, zu verschlüsseln, wenn man nicht vor allen Dingen die Lehre von einem Grunde selbst gegen die scheinbarsten Einwürfe geschüzet, von den wichtigsten Zweifeln befreyet hat. Es ist augenscheinlich, daß man dem Satze des zureichenden Grundes erst seine Allgemeinheit erstreiten muß, ehe man hoffen kan dem Beweise von dem Daseyn Gottes, der aus diesem Satze hergeleitet wird, die ganze Vollständigkeit einer Ueberzeugung zu geben, die den Freund der Wahrheit zur Folgsamkeit verpflichten kan.

§. 6.

Nachricht von der Geschichte dieses Satzes.

Dieses Geschäft ist von grossen Gelehrten unternommen worden. Wir müssen es als einen vorzüglichen

züglichen Theil von dem Ruhme unserß grossen Leibniz erkennen, daß er zuerst eingesehen hat, daß diese Wahrheit, der alle Menschen in den einzelnen Auftritten ihres Verhaltens zu folgen suchten, zu dem Range einer allgemeinen Wahrheit müßte erhoben werden, damit man, wenn man ihr folgte, auch versichert seyn mögte stets einer Wahrheit zu folgen. Ein Ruhm, der dem Geiste, welcher Deutschland die unbestrittenste Ehre gemachet hat, viel angenehmer seyn mußte, als wenn er der erste Erfinder von dieser Wahrheit selbst gewesen wäre. Kein Menschenfreund würde sich den Ruhm wünschen, erst in den späten Zeiten der Menschheit diese Wahrheit erfunden zu haben, da es dem gelehrten Ruhme aller Weltweisen vor ihm so sehr nachtheilig seyn müßte, wenn sie in einem so wichtigen Stücke ganz unwissend sollten gewesen seyn. Nach dem grossen Philosophen unserer Nation hat man sich stets bemühet seinem Satze durch alles, was die strengste Lehrart von Stärke besizet, die Unwidersprechlichkeit zu verschaffen. Zugleich aber hat es nicht an Gegnern der einzelnen Beweise gefehlet, auch nicht an Gegnern des Satzes selbst. Ein Theil der Einwürfe wird noch in unsern Tagen vorgetragen, und findet hier und da Beyfall. (*) Es kan also in
einer

(*) Ich besorge keinen Verdacht der Streitsucht, wenn ich hier etwas von den Einwürfen des Herrn Hrn. Daries anführe.

einer Schrift, worin ich durchaus nichts Theoretisches auf guten Glauben mögte angenommen wissen, nicht

§ 3

über

anführe. Es würde vielmehr einem Uebermütht ähnlich seyn, wenn man von Einwürfen wider den Satz des zureichenden Grundes reden und die Einwürfe eines so angesehenen Mannes verschweigen wolte. Der Herr Hofr. Daries bestreitet in seinen philosophischen Nebenstunden die Allgemeinheit dieses Satzes zum Theile an sich, zum Theile bestreitet Er gewisse besondere Beweise, die für dieselbe sind geführt worden. Es gehöret nicht zu unserm Zwecke, die Streitigkeiten von der letzten Art zu untersuchen. Aber die erste Art des Angriffes muß beurtheilet werden. Der Herr Hofr. Daries bestreitet die Allgemeinheit des zureichenden Grundes durch Folgerungen, also durch die Streitart, die in der gewöhnlichen Sprache der Vernunftlehrer der mittelbare Beweis genennet wird. Die erste Folge soll zeigen, daß der zureichende Grund der Wesen, oder der innern Möglichkeiten ein Irthum sey. S. Philos. Nebenstunden, erster Sammlung erste Abhandlung, §. 17. Da die Wesen der Dinge als das Erste angenommen werden, das bey ihnen gedacht werden soll, so glaubet der Herr Hofr. wenn für dieses Erste einer Sache ein zureichender Grund angenommen würde, so müßte bey jeder Sache etwas angenommen werden, das wenigstens den Gedanken nach früher als ihr Erstes selbst seyn würde. Man hat Recht zu behaupten, daß der zureichende Grund der Möglichkeiten in ihnen selbst enthalten seyn müsse; denn er soll nichts anders seyn als eine Nothwendigkeit, dergleichen Begriffe für wahr zu erkennen, weil die Bestimmungen, die das Wesen einer Sa-

che

überflüssig scheinen, wenn ich hier denjenigen Beweis für die Allgemeinheit dieser Wahrheit vortrage, den ich

the ausmachen, frey vom Widerspruche sind. Es kömmt aber dabey nicht darauf an, in welcher Reihe wir unsere Gedanken von einer Sache aufstellen. Da wir eingeschränket denken und also eine Vorstellung nach der andern oder einzeln betrachten müssen, wenn wir ihr die gehörige Deutlichkeit geben wollen, so müssen wir bey einerley Gegenstände immer eines eher als das andere denken, ohne daß deswegen entweder das eine oder das andere an sich betrachtet durchaus und im eigentlichen Zeitverstande das erste seyn müste. Wir müssen etwas zur Ueberzeugung vor uns haben, wenn wir vernunftmäßig sagen sollen, daß diese oder jene Vereinigung von Begriffen ein Wesen, eine innere Möglichkeit ausmache. Was können wir aber sonst vor uns haben als dieses, daß diese Begriffe Vorstellungen von solchen Eigenschaften sind, die mit einander bestehen oder zugleich einer Sache zukommen können? Man saget also, daß eine innere Möglichkeit, ein Wesen vorhanden sey, wenn man an dergleichen Eigenschaften ein solches Verhältniß bemerkt, vermöge dessen sie zusammen verträglich sind. Soll diese Bemerkung des Verhältnisses eine wahre Bemerkung seyn, so muß das Verhältniß selbst da seyn. Dieses Verhältniß wird der Grund der innern Möglichkeit oder des Wesens selbst genennet. Deswegen wird nicht behauptet, daß ein solcher zureichender Grund, das Verhältniß der Uebereinstimmung zwischen den Bestimmungen, eher sey als die Bestimmungen selbst sind. Wer wird sagen, daß ein Verhältniß eher sey als die Dinge, deren Verhältniß es seyn soll? Kann aber dieses Verhältniß

nicht

ich für den begreiflichsten und also auch für den bequemsten zu einer allgemeinen Ueberzeugung halte.

C 4

§. 7.

niz der Bestimmungen, welche in ihrer Sammlung ein Wesen ausmachen sollen, nicht geleugnet werden, so muß man auch zugeben, daß in dem Wesen der Dinge etwas vorhanden sey, welches wir mit einer willkürlichen Benennung ihren zureichenden Grund nennen wollen. Da die Sache richtig ist, warum wird die unschuldige Benennung verfolgt?

Der zweite Einwurf ist gegen den zureichenden Grund einer Wirklichkeit oder einer Existenz gerichtet, wenn diese Existenz eine Selbstständigkeit seyn, wenn sie aus der Möglichkeit des Gegenstandes selbst folgen soll; oder wie der Hr. Hofr. Daries lieber sagen will, wenn sie zu dem Wesen selbst gehören soll. (§. 34.) Dieser Einwurf entlehnet seine ganze Stärke von dem vorigen. Es ist also unnöthig ihn besonders zu widerlegen. Ich will mich auch dabey nicht aufhalten, zu erinnern, daß der Hr. H. den Sinn seiner Gegner etwas verändert vorträgt. Sie nehmen eine solche Existenz nicht eigentlich als einen Theil des Wesens an, sondern als eine Folge davon.

Die andern Einwürfe sind nur besondere Aeußerungen eines einigen Einwurfes, der den Grund von Irthümern und von sittlichen Handlungen bestreitet, wenn sie Folgen von Irthümern sind. (§. 18. 19. 39.) Dieser Einwurf kan nicht mehr sagen, als daß man bey jedem Irthume einen Fehler im Schlüssen begehet. Eine unleugbare Wahrheit. Ist denn aber nicht auch davon ein Grund vorhanden, daß ein Mensch fehlerhaft schlüßet? Kan die Zerstreuung, die Unachtsamkeit, die Aufwallung eines Affectes u. s. w. kein Grund zu irrigen Vorstellungen seyn?

Beweis von der Allgemeinheit dieses Satzes.

Zum guten Glücke leugnet kein Gegner des Satzes des zureichenden Grundes, er mag im übrigen gut oder übel gesinnet seyn, den Satz des Widerspruches. Ich weiß auch in der That nicht, wie man sich zum ernstlichen Streite gegen einen Menschen anschicken sollte, der sich selbst dadurch zum völligen Schonen erkläret hätte, daß er Widersprüche wissenschaftlich behaupten wollte. Kan es also bewiesen werden, daß man überall in einen Widerspruch gerathen müßte, wo man den zureichenden Grund einer Sache leugnen wollte; so ist die Allgemeinheit dieser Wahrheit erwiesen genug. Der Grund einer Sache, dasjenige woraus sich einsehen läßt, warum die Beschaffenheit, die Eigenschaft, die Bestimmung, die man mit Wahrheit von ihr behauptet, von ihr zu behaupten und nicht zu verneinen sey, dieser Grund selbst ist dasjenige an ihr, vermöge dessen sie vom Wider-

der seyn? Und haben sie nicht alle wieder ihre Gründe in dem Zusammenhange, worin sie vorhanden sind? Ich will bey dieser Sache nicht weitläufig seyn. Alle Schwierigkeiten, dem sittlichen Uebel seine Gründe ausfindig zu machen, sind von dem unsterblichen Verfasser der Theodicee und seinen Nachfolgern gehoben worden, und wir werden ohnehin in der Folge diesen Gegenständen unsere Aufmerksamkeit widmen müssen.

verspruche frey ist. So bald man leugnet, daß eine Sache zu der Beschaffenheit, welche die Wahrheit von ihr bejahet, Grund habe, so kan nicht mehr begriffen werden, warum diese Beschaffenheit eher Wahrheit sey als ihr Gegentheil, und die Sache selbst wird nichts mehr an sich haben, dem zu Folge ihr eher die eine Beschaffenheit zukommen sollte, als das Gegentheil davon. Soll diese eine Beschaffenheit dem ohngeachtet noch Wahrheit seyn, so wird es ihr Gegentheil gleichfalls seyn. Denn nunmehr unterscheiden sich beide nicht mehr durch ein vorzügliches Kennzeichen der Möglichkeit und der Unmöglichkeit, der Wahrheit und des Irthums von einander, sondern beide sind gleich Wahrheit, oder will man lieber den andern Fall annehmen, gleich Irthum. Also ist der Widerspruch vorhanden. Wir alle behaupten von dem alten Rom, daß es die Königin der Völker gewesen sey. Soll dieses eine Wahrheit seyn, aber eine Wahrheit ohne Grund, so ist auch kein Grund vorhanden, warum ihr Gegentheil nicht auch Wahrheit seyn sollte. Also kan dieses Gegentheil zugleich Wahrheit seyn. Also wird Rom zugleich und in einerley Bedeutung des Ausdruckes die Königin der Völker und auch nicht die Königin der Völker gewesen seyn. Ich will meine Leser nicht durch entbehrliche Beweise ermüden. Der Widerspruch in einem

solchen Satz ist offenbar genug. Aber aller dieser Widerspruch folget daraus, wenn behauptet wird es könnte eine Sache ohne Grund und dennoch wahr seyn.

§. 8.

Grund der Wesen.

Aber wir müssen diesen Satz in seinen besondern Abschnitten vortragen. Die Wesen der Dinge, oder, wie man sie gleichfalls nennet, die innern Möglichkeiten sind der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen haben. Wir halten etwas für möglich, wenn die Bestimmungen, die ihm unsere Gedanken geben, zusammen bestehen können. Ihre Verträglichkeit wird daraus beurtheilet, wenn ihre Zusammensetzung keinen Widerspruch verursacht. Dies kan entweder an ihnen bemerkt werden, oder es kan durchaus nicht an ihnen bemerkt werden. Ist es merkbar, so nennen wir den Umstand, das Verhältniß, woraus ihre Verträglichkeit eingesehen werden kan, ihren Grund, den Grund der Möglichkeit. Sollte aber das zweyte gelten, sollten die Bestimmungen des Möglichen vom Widerspruche frey seyn, ohne daß etwas an ihnen wäre, woraus dieser letzte Umstand von einem denkenden Wesen, von einem Geiste überhaupt könnte begriffen werden: sollten sie also ohne Grund frey vom Widerspruche seyn, so würde nichts an ihnen seyn, woraus es begriffen werden könnte, weder daß sie von ihm frey noch daß sie

sie nicht von ihm frey wären. Denn die Sache, die nichts an sich hat woraus ihre Befreyung vom Widerspruche begreiflich seyn könnte, und die dennoch von ihm befreyet seyn soll; diese Sache hat auch gewis nichts an sich, woraus es begriffen werden könnte daß sie nicht von ihm befreyet sey. Also würde beides, ihre Befreyung vom Widerspruche und der Mangel dieser Befreyung sich in gleichem Verhältnisse gegen sie befinden. Also würde auch beides auf gleiche Art von ihr können gesagt werden; beides der Wahrheit gemäß, weil das erste als Wahrheit angenommen würde und doch nicht besser wäre als das zweyte. Das sogenannte Mögliche würde zugleich möglich und unmöglich seyn. Wir behaupten eine Möglichkeit der Bewohnung anderer Weltkörper von vernünftigen Geschöpfen. Man setze, daß wir diese Möglichkeit ohne Grund behaupten müßten, weil ihr in der That aller Grund fehlen sollte. In diesem Falle würden erstlich die Begriffe von diesen Körpern selbst und ihren Einwohnern einander nicht widersprechen dürfen, weil sie möglich seyn sollten. Aber es würde auch kein Grund vorhanden seyn, der ihre Befreyung vom Widerspruche begreiflich machte. Es würde mit gleichem Rechte können angenommen werden, daß diese beiderseitigen Begriffe einander widersprächen. Die Einwohner dieser Weltkörper würden zugleich und unter einerley Umständen in der Reihe der

der möglichen Dinge stehen, und auch in der Reihe der unmöglichen.

§. 9.

Gründe der Existenzen.

Wenn nach dem Grunde einer Existenz geforschet wird, so müssen zweien verschiedene Begriffe von Existenzen untersucht werden. Der erste Begriff ist vorhanden, wenn die innern Beschaffenheiten der existirenden Sache selbst es begreiflich machen, warum sie existiret. Diese Existenz kommt einem Gegenstande zu, der den Grund seines Daseyns in sich selbst hat; sie hängt von einer gänzlichen und unbedingten Nothwendigkeit ab. Denn ein solches Daseyn kan nicht anders angenommen werden, als wenn man in den innern Eigenschaften der Sache, in den Bestimmungen, die zu dem ersten Begriffe von ihrer Möglichkeit d. i. zu ihrem Wesen selbst gehören, eine solche Beschaffenheit findet, daß es einen Widerspruch verursachen müste wenn die Sache nicht existiren sollte. Dieser Begriff des Daseyns wird uns mehr beschäftigen, wenn wir die Beschaffenheit des göttlichen Daseyns erklären müssen. Hier müssen wir nur noch einen förmlichen Begriff eines solchen Daseyns festsetzen. Es ist eine Existenz, die aus der innern Möglichkeit, aus dem Wesen der Sache unmittelbar folget.

Man

Man muß den zweiten Begriff einer Existenz annehmen, wenn die innern Beschaffenheiten der Sache selbst es nicht begreiflich machen, warum sie existiret. Dieser Fall ist gegenwärtig, wenn die Umstände des Daseyns veränderlich sind. Solche Umstände können keine eigentlichen Folgen von dem Wesen seyn, oder aus einem und demselbigen Wesen müßten widersprechende Folgen entstehen. Wie veränderlich war das Daseyn des Alcibiades? Einmal ein Anbeter der Tugend und der Liebling des Sokrates. Ein andermal ein Sklave des Lasters und der Gram seines Lehrers. Man nehme an, daß diese einander entgegengesetzten Auftritte so viel eigentliche Folgen von dem Wesen des Alcibiades seyn sollen. Die Bestimmungen des Wesens sind stets beyammen. Also müßte auch diejenige, die den Alcibiades einmal wirklich tugendhaft machen sollte, und die andere, die ihn ein andermal wirklich lasterhaft machen sollte, diese zwei Bestimmungen, als Theile des Wesens, müßten im Alcibiades stets gegenwärtig und beyammen gewesen seyn. Hier ist Widerspruch und Mangel am Grunde. Den Widerspruch machet die Gegenwart streitiger Eigenschaften zu gleicher Zeit. Den Mangel am Grunde verräth der andere Umstand, daß zu der Zeit, wenn die eine von ihnen wirksam gewesen wäre, die andere hätte unwirksam seyn sollen. Denn was konnte davon
die

die Ursache seyn? Nichts, da die wesentlichen Bestimmungen unveränderlich sind. Also ist die Existenz, deren Bestimmungen veränderlich sind, keine eigentliche Folge von dem Wesen des Gegenstandes. Diese eine Betrachtung stürzt das ganze Lehrgebäude des Spinoza. Es ist offenbar, daß das Wesen eines solchen Gegenstandes von seinem Daseyn ganz unterschieden ist. Die Bestimmungen dieses Wesens, diese innern Beschaffenheiten würden eben sowol vereinbar oder zugleich möglich seyn, wenn gleich die Sache nicht existirte. Mit einem Worte, eine solche Sache hat den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst; sie existirt nur zufälliger Weise, weil es ihr auch wohl möglich wäre nicht zu existiren, und ihr Daseyn ist nur die Folge von einer bedingten Nothwendigkeit. Dies ist, wie wir bald werden zeigen können, das Daseyn aller Dinge, die als Theile einer Welt müssen betrachtet werden. Ein solches Daseyn muß ganz anders gedacht werden als das vorige. Es ist eine Sammlung solcher Eigenschaften, die der Sache außer ihren wesentlichen Eigenschaften und den unmittelbaren Folgen derselben (*) zukommen.

§. 10.

Von der Zufälligkeit eines Daseyns.

Daß eine Sache nur zufällig sey, daß sie nicht in Folge einer unbedingten Nothwendigkeit existire,

(*) Attributa.

daß

daß wird aus ihrer Veränderlichkeit erkannt. Man wird aber die Veränderlichkeit einer Sache nicht nur aus eigentlichen Erfahrungen gewahr. Wenn man auch nicht sollte bemerkt haben, daß die Sache wirklich in ihren einzelnen Eigenschaften wäre verändert worden; so ist es doch zur Behauptung ihrer Veränderlichkeit schon genug, wenn man nur mit Ueberzeugung einsehen kan, daß für einige ihrer gegenwärtigen Bestimmungen andere könnten gesetzt werden, ohne daß durch diese Verwechselung der Eigenschaften das Wesen der Sache beleidiget würde. So bald man findet, daß bey einer Sache das wirkliche Gegentheil einiger von ihren wirklichen Eigenschaften möglich ist; so bald kan man sich versichert halten daß die Sache veränderlich sey. Eine Sache, die veränderlich seyn soll, kan in keinen andern Eigenschaften der Veränderung ausgesetzt seyn als in denen, die ihr Daseyn ausmachen. Also müssen aber auch diese Eigenschaften keine eigentlichen Folgen ihres Wesens seyn. (*) Wären sie

(*) Es würde hier der Ort seyn von der unbedingten Nothwendigkeit und ihrer Folge, der Ewigkeit der Wesen, umständlich zu reden, wenn es nicht an sich begreiflich wäre daß eine Sache die Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit immerfort besitzen müsse, wenn sie dieselbige Sache und einerley Gegenstand der Begriffe seyn soll. Wer sich eine Veränderlichkeit, eine nur bedingte Nothwendigkeit der Wesen erdenket, der bemerket nicht daß er seine Gedanken

sie Folgen desselben, so würden sie mit ihm gleich un-
 veränderlich, gleich unbedingt nothwendig seyn. Es
 muß zweitens möglich seyn, daß in die Stelle einer
 jeden von ihnen im Einzelnen betrachtet eine andere
 Eigenschaft, das Gegentheil der vorigen gesetzt werde;
 und dieses wird geschehen, so bald in die Stelle der
 Bedingung, welche der ersten Eigenschaft selbst das
 Daseyn verschafte, eine andere Bedingung tritt, die
 ihr entgegengesetzt ist. Und alle diese Bedingungen
 sowohl, als die verschiedenen Ausstritte der Eigenschaf-
 ten, die von ihnen abhängen, müssen mit den Grund-
 eigenschaften der Sache, mit ihrem Wesen verträglich
 seyn; die Sache muß möglich bleiben, wenn sie gleich
 auf eine andere Art existirte als gegenwärtig geschie-
 het; sie muß auch möglich bleiben, wenn ihr gleich das
 ganze

danke von dem einen Gegenstande zu dem andern hat
 fortgehen lassen. Wir denken eine innere Möglichkeit,
 ein Wesen, wenn wir uns überhaupt ein Gedicht denken,
 welches die traurigen Folgen der Uneinigkeit unter den
 Griechischen Heerführern vor Troja in meisterhaften Zü-
 gen schildern soll. Man verändere diese Bestimmungen, so
 wird nicht mehr dieses Wesen gedacht, sondern schon ein
 anderes, vielleicht eine prosaische Schilderung dieser Be-
 gebenheit, also eine historische Erzählung, aber kein Ge-
 dicht; oder ein erhabenes Gedicht, welches aber nicht die
 Uneinigkeit der griechischen Feldherren besingt, sondern ei-
 nen andern Gegenstand; oder endlich zwar noch immer
 ein Gedicht, welches auch den vorigen Gegenstand besin-
 gen soll, aber schlecht und ohne das Verdienst einer Ver-
 wunderung.

ganze Daseyn fehlen sollte. Denn auch dieses ist ein Gegentheil der vorigen Bestimmungen. Das Daseyn des jüngern Cato, das wir aus der Geschichte kennen, wird vorzüglich durch den Umstand bezeichnet, daß seine strenge patriotische Tugend Rom nicht retten können, weil sie dem Weichlinge, dem Ehrgeizigen, dem Eigennütigen, diesen Einwohnern des damaligen Roms zu strenge, zu gesetzmäßig, zu wenig ein Mittel war reich zu werden, um in diesen der Freiheit unwürdigen Seelen etwas mehr als Verwunderrung und zuweilen ein schnellvorüberfliegendes Lob rege zu machen. Er selbst, Cato, würde derselbige strenge Patriote mit dem zärtlichen Herzen, das ihm eigen war, geblieben seyn, wenn ihn gleich andere Umstände umgeben hätten, wenn er gleich so glücklich gewesen wäre in ein früheres Zeitalter versetzt zu seyn, welches selbst großmüthig genug gewesen wäre von seinen Tugenden Gebrauch zu machen. Endlich, wenn wir auch annehmen wolten, es hätte nie ein solcher Cato gelebet, so würde es doch stets ein vernunftmäßiger Gedanke seyn, sich zu den wesentlichen Bestimmungen eines Menschen noch als eine willkürliche den Charakter eines Patrioten hinzuzudenken, dem weder Vortheile seines Hauses, noch Gefahr und, was mächtiger als dieses beides ist, dem keine Reizungen des herrschenden Geschmacks etwas seyn sollen, so bald es

darauf ankömmt sich einem Anschläge zu widersezen, dessen Ausführung ein Feind des Vaterlandes wagen könnte.

Also bringet die Veränderlichkeit der Eigenschaften, die zu dem Daseyn gehören, eine Zufälligkeit auf das Daseyn selbst. So bald sie veränderlich sind, so bald auch ihr Gegentheil bey der Sache möglich ist; so ist nicht nur ihre Bejahung möglich, sondern ihre Verneinung ist es auch. Aber die Verneinung der Eigenschaften, die in einer Sammlung eine Existenz ausmachen, ist nichts anders als die Verneinung des Daseyns selbst, wenn in ihre Stelle nur ein solches Gegentheil gesezet wird, welches keine neue bejahende Eigenschaften in sich schlüsset, keine die sich auf eine Existenz selbst beziehen. Eine Existenz, die aus veränderlichen Eigenschaften bestehet, aus Eigenschaften, die unter gewissen möglichen Bedingungen auch einen Grund zur Verneinung an sich haben werden; eine solche Existenz kan unter dergleichen Bedingungen selbst vernunftmäßig verneinet werden. Sie ist nicht über alle Bedingungen hinaus; sie ist nur bedingter Weise nothwendig, und bedingter Weise ist es auch ihr Gegentheil. Sie ist an sich selbst zufällig.

§. II.

Keine veränderliche Sache existiret aus einer unbedingten Nothwendigkeit.

Man kan sich hier eine Schwierigkeit ausdenken: denn es ist leicht sich Schwierigkeiten auszudenken, und es findet sich auch leicht eine Reizung dazu, weil man einmal sich überredet hat, es sey ein Zeichen des philosophischen Geistes, und man würde dadurch zu dem Range des Weltweisen erhoben, wenn man ein fertiger Erfinder von Schwierigkeiten sey. Eine Reizung, die vornämlich in unsern Zeiten so manche Gegner der Religion hervorgebracht hat. Man könnte also sagen: „Sind gleich die Eigenschaften der Sache veränderlich, so ist doch vielleicht nicht ihr ganzes Daseyn zufällig. Vielleicht war es gleichgültig, unter welchen Umständen sie existirte; aber existiren musste sie durchaus.“ Der Einwurf ist nicht ganz unscheinbar. Er hat wirklich grosse Geister des Alterthums geblendet. Aber deswegen ist er nicht gegründeter, als es andere Einwürfe gegen die wichtigsten Sätze der Weltweisheit sind. Wo das Daseyn nicht eine eigentliche Folge der innern Möglichkeit ist, da kan die Sache immer möglich seyn und möglich bleiben, wenn sie auch nicht existiret. Man glaube nicht, daß es eine Rettung für die Gegner seyn würde, wenn sie sagen wolten, bey veränderlichen Dingen

sey das Wesen zwar nicht der eigentliche Grund dieser oder jener Eigenschaften, die zur Existenz gehören, aber es mache doch der Sache überhaupt eine Existenz nothwendig. Man müste die Natur eines zurreichenden Grundes nicht kennen, wenn man so schließen wolte. Die Existenz, die so beschrieben wird daß keine gewissen Eigenschaften bey ihr ausgemachet sind, ist etwas unbestimmtes; sie kan nicht einmal wirklich seyn, so lange sie nicht völlig bestimmt ist, so lange es nicht ausgemachet ist, welche Eigenschaften ihr wirklich zukommen sollen, welche nicht. Kan dieses Unbestimmte die eigentliche Folge eines Wesens seyn? Gewis nicht. Denn das Wesen muß unfehlbar bestimmt seyn, die zu ihm selbst gehörigen Eigenschaften müssen richtig ausgemachet seyn, wenn es dieser besondere Gegenstand und nicht ein anderer seyn soll. Es ist offenbar, daß veränderliche Dinge den eigentlichen Grund ihres Daseyns nicht in ihrem Wesen selbst haben können.

Nunmehr wähle man sich selbst andere Dinge aus, welche die unbedingte Nothwendigkeit eines Daseyns von veränderlichen Eigenschaften ausmachen sollen. Solche Dinge, die selbst zufällig sind? So wird auch die Existenz, die als ihre Folge angenommen wird, zufällig seyn. Denn das Zufällige kan keiner andern Sache einen bessern Grund ihres Daseyns geben als den,

den, der mit der Beschaffenheit seines eigenen Daseyns, mit der Zufälligkeit übereinkömmt. Oder soll eine durchaus nothwendig existirende Sache jenem Veränderlichen dieses Daseyn geben? Gott, als wahrer Gott betrachtet, giebt keiner fremden Sache das Daseyn aus einer unbedingten Nothwendigkeit. Seine Rahtschlüsse sind der Grund dieser Existenzen, und diese Rahtschlüsse stiften in den Dingen, welche von ihnen beherrscht werden, keine unbedingte Nothwendigkeit. (*) Denn kein göttlicher Rahtschluß machet

D 3

aus

(*) Ich will hier einen Einwurf berühren, den die Erwähnung der göttlichen Rahtschlüsse veranlassen kan. Man kennet sie als solche göttliche Determinationen, die nicht unbedingt nothwendig sind. Eine solche Determination wird durch folgende Kennzeichen bestimmt. Sie ist eine Eigenschaft, deren Gegentheil zwar nicht ganz und gar, nicht in sich selbst unmöglich oder widersprechend ist, aber doch ganz gewis niemals entstehen wird. Also muß sie zu den beständigen Eigenschaften gerechnet werden. Die Ausdrücke, beständig und immerwährend, sind uns hier gleichgeltende Ausdrücke. Aber sie ist doch in sich betrachtet veränderlich, weil ihr Gegentheil nicht ganz unmöglich ist? Sie gehöret aber auch zum Daseyn Gottes, und dieses ist nicht zufällig? Also giebt es offenbar eine Existenz ohne Zufälligkeit, bey welcher doch veränderliche Eigenschaften vorkommen? Dies ist der Einwurf, der unserm Beweise drohen könnte, und er muß hier gleich beantwortet werden, ohngeachtet die Lehre von den göttlichen Eigenschaften überhaupt erst in unsern folgenden Betrachtungen kan vorgetragen werden. Diese
kleine

aus einem Gegenstande, der an sich nur zufällig ist, etwas durchaus nothwendiges. Ist es widersprechend, demje-

kleine Ausschweifung soll dem Zusammenhange unserer Beweise nicht schaden. Kein Gegner der Religion argwohne, daß wir vielleicht seinen Beyfall erschleichen und unbewiesene Sätze in die Reihe der Beweise hinein stellen mögten. Ein solcher Gegner kan das, was wir hier von göttlichen Eigenschaften vortragen wollen, als eine Hypothese ansehen. Jeder Philosoph hat die Freiheit Hypothesen zu setzen und aus ihnen zu folgern, wenn er nur nicht aus ihnen als aus Gewisheiten folgern will.

Die Unbequemlichkeit des Ausdruckes, „veränderliche Eigenschaften,, macht die ganze Stärke des Einwurfs. Es wäre gut, wenn dieses Wort nur für die veränderlichen Eigenschaften der zufälligen Dinge behalten würde. Aber hier ist nicht der Ort, Sprachverbesserer zu seyn. Es muß uns genügen die Begriffe aus einander zu setzen, die mit diesem doppelstinnigen Ausdrucke verbunden werden. Wenn ein göttlicher Nachschluß für eine veränderliche Eigenschaft erklärt wird, eigentlich für Etwas, dessen Gegentheil nicht ganz unmöglich seyn soll, so geschieht es in dieser Betrachtung. Da der göttliche Verstand alle Dinge ergründet, so kennet er auch alles was gut ist. Da der göttliche Wille mit dem göttlichen Verstande von gleichem Umfange seyn muß, so sind die Neigungen Gottes auf alles gerichtet was gut ist. Da endlich die göttliche Allmacht alles Mögliche zu ihrem Gegenstande hat, so saget man und man saget es mit Rechte, daß Gott allen möglichen Dingen ihr Daseyn geben kan. Aber dasjenige, welches Dingen, die zu ihrem Daseyn eines fremden Beystandes bedürfen, ihr Daseyn wirklich verschaffet, die göttlichen Nachschlüsse, die in der That vorhanden und der Grund von dem Daseyn der wirklichen Welt sind; diese Nachschlüsse

demjenigen, das an sich zufällig ist, das Gegentheil der Zufälligkeit, die unbedingte Nothwendigkeit zu geben;

D 4

so

schlüsse haben keine andere Gegenstände als das, was in jeder Art des Guten das Beste nach demjenigen Zusammenhange ist, den Gott als den besten erwählet hat. Gott kennet alles Gute, er ist zu allem Guten geneigt, er hat die Kräfte allem, was Gut ist, die Existenz zu geben. Man setze den Fall, daß Gott einmal seine vorzüglichern Kenntnisse verleugnen, einmal das geringere Gute dem größern vorziehen sollte, so würde sein unvollständiger Wille, (*voluntas antecedens*) der auf dieses mindere Gute gerichtet ist, ein vollständiger Wille, (*voluntas consequens*) ein Rathschluß selbst geworden seyn und dieses geringere Gute würde alsdenn wirklich vorhanden seyn. Das Daseyn dieses geringern Guten ist in so ferne möglich, als Gott es hervorbringen könnte, wenn er es hervorbringen wollte. In sofern ist also der göttliche Rathschluß von der Erschaffung der wirklich existirenden Dinge nicht unbedingt nothwendig, weil es ersichtlich allein von dem göttlichen Willen abhänget, ob überhaupt etwas außer Gott selbst existiren soll; weil zweitens in Gott ebenfalls dasjenige enthalten ist, was zur Möglichkeit eines Rathschlusses gehöret, der dem wirklichen Rathschlusse entgegen stehen soll, Kenntnis von der Güte des andern Gegenstandes, Neigung ohne Ausnahme zu dem Guten, Kraft der Allmacht zur Hervorbringung alles Guten. Aber aus dieser innern Möglichkeit des in der Hypothese angenommenen Rathschlusses kan nie eine äussere Möglichkeit werden. Denn dazu würde erfordert, daß Gott das vorzügliche Gute einmal verkennen oder, wenn er es auch richtig erkannt hätte, dasselbe doch einmal nicht vorzüglich lieben müste. Alles dieses kan nicht wirklich geschehen. Also kan auch der einmalige göttliche Rathschluß

so giebt Gott den zufälligen Dingen dieses Gegentheil nicht. Und es ist widersprechend. Denket man auch

schluß nicht in der That verändert werden. Und bey diesem allen ist noch das übrig, was diese göttlichen Eigenschaften von den veränderlichen Eigenschaften der zufälligen Dinge ganz unterscheidet, und also auch die Uenlichkeit der Schlußfolge auf die Beschaffenheit der Existenz ganz aufhebet. In Ansehung der Eigenschaften, die zu ihrem Daseyn gehören, hängen Dinge, die sich nicht selbst ihr Daseyn geben können, immer von Etwas fremden ab, und ebenfalls auch in Ansehung des Gegentheiles dieser Eigenschaften. Die göttlichen Nachschlüsse verhalten sich ganz anders. Daß ein Gegentheil göttlicher Nachschlüsse an sich betrachtet für möglich angenommen werden muß, das hängt allein von der Unendlichkeit des göttlichen Verstandes und des göttlichen unvollständigen Willens (*voluntas antecedens*) ab. Daß dieses Gegentheil gewis niemals existiret, davon ist die einzige Ursache die vollkommene Richtigkeit der göttlichen Einsichten und des vollständigen Willens. (*voluntas consequens*.) Also ist Gott in Ansehung dieser Eigenschaften sowol als der übrigen, von denen wir es in der Folge beweisen werden, ganz unabhängig, und da er gewis sich nicht selbst verändern wird, so ist er auch in Ansehung ihrer in der That immer für unveränderlich zu halten.

Man kan sich überhaupt den Begriff von diesen Eigenschaften erleichtern, wenn man sie in der folgenden Vorstellung denkt. Die göttlichen Attribute, diese unmittelbaren Folgen aus dem Wesen Gottes, haben ihre möglichen Folgen, sowohl wenn man sie im Einzelnen oder doch nur einige von ihnen zusammen genommen betrachtet, als auch wenn sie alle zusammen betrachtet werden. Bey einer solchen Untersuchung wird sich finden, daß einige Attribute, in dem ersten

auch etwas dabey, wenn man saget, dasjenige, welches an sich betrachtet so beschaffen ist, daß es auch ohne Existenz möglich bleibet, soll diese veränderte Beschaffenheit bekommen, daß es nicht anders als mit der Existenz möglich sey? Gewis, man denket nichts dabey. Oder soll endlich angenommen werden, daß ein ewiges, undenkendes, lebloses Schicksal der Grund davon sey?

§. 12.

Von dem Schicksale.

Wenn man in dem Streite über das Schicksal weder sich selbst noch seinem Gegner Luftstreiche erlauben will, so muß man zuerst eine Wolke von Wort-

D 5

streit

sten Falle betrachtet, gewisse mögliche Folgen haben, die aber nicht als wirkliche Folgen können angenommen werden, weil ihre Wirklichkeit mit den andern Attributen Gottes nicht vereiniget werden kan. So ist es eine mögliche Folge der Allmacht Gottes, allen Gegenständen das Daseyn zu geben, wenn nur diese Gegenstände an sich möglich sind. So ist es eine mögliche Folge der Güte Gottes, alles das zu wollen, was an sich betrachtet gut ist. Vergleichen man aber diese Attribute mit den übrigen, insonderheit mit der Weisheit Gottes, so ist es klar, daß Gott, ohngeachtet seiner Allmacht und Güte, doch nicht allen Dingen ihr Daseyn wirklich geben wird, sondern nur solchen, die zugleich würdige Gegenstände für die höchste Weisheit sind. Eine solche Folge der göttlichen Attribute zusammen genommen wird also allein wirklich: sie ist eine Eigenschaft von der Art, die wir beschrieben haben. (Analogon modi.)

streiten zerstreuen. Fast nirgends ist mehr Gelegenheit zu ihnen; denn fast nirgends haben die Weltweisen, oder auch diejenigen, die sich mit einem so ehrwürdigen Namen großmachen wolten, mehr verschiedene Bedeutungen in ein Wort hineingedrängt. Einigen ist das Schicksal nichts anders als ein gleichbedeutendes Wort für göttlicher Rathschluß. Mit diesen haben wir nicht zu streiten. Das schärfeste, was gegen sie kan gesagt werden, ist dieses, daß es besser seyn würde, wenn sie anstatt des Wortes Schicksal, welches so viele Mißbräuche und falsche Gedanken, die mit ihm sind verbunden worden, fast unbrauchbar gemacht haben, den andern Ausdruck brauchen wollten, bey dem das Gedächtnis eines Lesers, der schon vielerley Meinungen gehöret hat, nicht so viele Irthümer auf einmal hervorbringen kan.

Anderer verstehen unter dem Schicksale entweder eine Nothwendigkeit die zugleich eine Existenz für sich, also eine Substanz seyn soll, oder die Nothwendigkeit, die sie Schicksal nennen, ist ihnen eine bloße Beschaffenheit, also eine Eigenschaft der Dinge und keine Substanz. Die ersten mögen zusehen ob sie es dahin bringen können in ihrem Schicksale etwas anders als Gott selbst zu denken. Aber sie sind doch nicht vom Irthume frey, wenn man ihnen auch das Unbequeme des Ausdruckes verzeihen wolte, den sie so sehr ohne Noth

Noth gebrauchen, da das Wort Gott einen viel genauerbestimmten Begriff giebt. Der Gott, den sie Schicksal nennen, soll nach ihrer Meinung die Dinge vermöge einer unbedingten Nothwendigkeit hervorgebracht haben. Ist diese Nothwendigkeit etwas, das er schon vor sich und also auch über sich fand? Wer dieses behauptet, der bildet sich vielleicht ein von Gott zu reden; aber in der That redet er nicht von Gott. Denn was soll der Gott seyn, der etwas Höheres, eine ihn selbst beherrschende Nothwendigkeit über sich hat? Oder ist es, nach dem zweiten Falle, eine unbedingte Nothwendigkeit, die Gott in sich selbst fand? Auch dieses zu sagen, heisset einen Irrthum behaupten. Diese Nothwendigkeit in Gott selbst müste eine seiner Eigenschaften seyn. Aber gewis keine seiner metaphysischen oder wesentlichen Eigenschaften. Denn sonst müste Gott selbst nicht existiren können, wenn diese anderen Dinge nicht auch existiren sollten. Aber wer kan das behaupten? Der Begriff von der Möglichkeit des unendlichen Geistes ist der Beweis für das Daseyn Gottes als des selbstständigen Wesens. Zu den nöthigen Bestimmungen dieses Begriffes gehöret nichts weniger als das Daseyn der erschaffenen Dinge. Gott, als der unendliche Geist, als das selbstständige Wesen existiret weil er möglich ist. Der Begriff von ihm aber ist auf das vollständigste möglich,

lich, ohne daß zu seinen Bestimmungen das Daseyn eines Menschen, einer Welt selbst sollte erfordert werden. Ferner kan diese vermeinte unbedingte Nothwendigkeit in Gott selbst keine seiner sittlichen Eigenschaften seyn. Sie müste sein Wille seyn, der Abschluß von der Schöpfung der Welt, der auch wirklich der Grund von dem Daseyn aller erschaffenen Dinge ist. Was kan aber widersinniger seyn, als wenn man vorgiebt daß etwas erst durch den Entschluß eines fremden Willens die unbedingte Nothwendigkeit erhalten hätte, die ihm sonst würde gefehlet haben? Eine unbedingte Nothwendigkeit, die sich auf einen fremden Willen gründet, ist das nicht wofür man sie hält; sie ist eine bloße bedingte Nothwendigkeit, in sich eine Zufälligkeit und nichts mehr.

Es ist noch ein anderer Grund, der diese Meinung eben so richtig widerleget. Zu sagen daß Gott den Dingen, die er hervorbrachte, eine unbedingte Nothwendigkeit gegeben hätte, dies schlüßet einen grundfalschen Begriff von der Schöpfung in sich. Wir werden die wahren Begriffe von der Schöpfung in der Folge vortragen. Hier kan uns diese einzige Anmerkung genug seyn. Wenn Dinge, die an sich zufällig waren, Dinge, in deren Wesen der Grund des Daseyns nicht mit begriffen ist, Dinge, die augenscheinliche Gegenstände der Veränderlichkeit sind und Gegenstände

stände der Veränderlichkeit bleiben; wenn solche Dinge von Gott eine ihrer einmaligen Beschaffenheit so sehr entgegenstehende Bestimmung erhalten sollten, als es diese seyn würde, vermöge welcher sie aus der Zufälligkeit, die ihr Wesen erlaubet, in die unbedingte Nothwendigkeit übergehen sollten, so müßten diese Dinge alsdenn auch eine Veränderung ihres Wesens selbst leiden. Denn ihr Wesen verträgt sich mit der Zufälligkeit, da es sich mit zufälligen oder veränderlichen Eigenschaften verträgt; es läßt sich also ohne Widerspruch von ihnen denken, daß sie auch wohl ohne Existenz möglich seyn könnten. Nunmehr aber, da die unbedingte Nothwendigkeit ihr Theil sollte geworden seyn, müßte das Gegentheil gedacht werden, es müßte ein gänzlicher und unbedingter Widerspruch seyn, sie ohne Existenz zu denken. Hier ist es offenbar, daß eine Verwandlung ihres Wesens müßte gedacht werden. Denn eine Sache, die einmal nicht durchaus nothwendig existiret und ein andermal doch durchaus nothwendig existiren soll, bekömmt in dem zweyten Falle eine andere innere Möglichkeit als sie in dem ersten hatte. Wer sich aber vorstelllet, das Wesen eines Dinges sey veränderlich, der vergisset daß er, indem er das Wesen eines Dinges einmal unter diesen Bestimmungen denken will, ein andermal unter entgegengesetzten, jedesmal einen ganz andern Gegenstand

stand denket, durchaus aber nicht in beyden Vorstellungen denselbigen. Er vergisset daß er das erstemal eine Möglichkeit gedacht hat, die aus gewissen Bestimmungen bestehen soll, das zweytemal eine Möglichkeit unter ganz andern Bestimmungen, also eine andere Möglichkeit. Ist es einerley Gegenstand, wenn man sich einmal einen Wallfisch denket, der nach seinem innern Begriffe der Gröste unter den Fischen seyn soll, das anderemal einen Wallfisch, der eine Festung zu Bedekung eines Hafens seyn soll? Beides sind mögliche Begriffe, und beide kan ich einen Wallfisch nennen, wenn ich dazu Lust habe, und wenn andere Leute sich diesen Doppelsinn des Namens gefallen lassen. Aber sind diese Begriffe nur einer? Bezeichnen sie ein einiges Wesen? Kan gesagt werden, daß es dasselbige Wesen bleibe, wenn meine Gedanken von dem Begriffe des Seethieres zu dem Begriffe der Festung übergehen? Wer so denken wollte, dem würde man zurufen, daß dergleichen Verwandlungen nur in dem Reiche des Unsinnnes erlaubet sind. Der schwärmende Verfasser eines alten Ritterbuches durfte so denken, aber nicht der Philosoph.

S. 13.

Fortsetzung.

Diejenigen endlich, denen das Schicksal keine Substanz, auch kein göttlicher Rathschluß, sondern eine
beson-

besondere Beschaffenheit ist, welche über eine ganze Reihe an sich veränderlicher Dinge, über eine Welt herrschen soll, können sich wirklich nicht beschweren, wenn ihnen schuld gegeben wird, daß ihre ganze Meinung ein bloßes Spiel leerer Töne und ein Gewebe von Widersprüchen sey. Eine kurze Untersuchung wird diese Beschuldigung rechtfertigen. Soll das Schicksal, die unbedingte Nothwendigkeit in der That eine Eigenschaft der Dinge in einer Welt seyn, so muß entweder behauptet werden, daß diese Dinge durchaus nicht zufällig sind, oder es muß angenommen werden, daß sie mit der Zufälligkeit zugleich die unbedingte Nothwendigkeit an sich tragen. Beide Meinungen sind Widersprüche.

Wir haben gesehen, daß die Veränderlichkeit der Dinge eine Zufälligkeit ihres Daseyns wirkt. Es kan aber nur wenig Mühe erfordern den Dingen, die zu einer Welt gehören, ihre Veränderlichkeit abzumerkfen. Bey vielen von denen, die zur wirklichen Welt gehören, sind wir die Augenzeugen ihrer Veränderungen. Von dem Ueberreste der Existirenden können wir dasselbige schon aus der Menlichkeit ihrer Einrichtungen schlüssen. Von allen andern aber schlüssen wir es daraus, weil sie nicht wirklich vorhanden sind. Der Anbeter dieses Schicksales siehet sich zuletzt genöthiget, eine mit der Zufälligkeit verbundene unbedingte Noth-

wen

wendigkeit zu behaupten, oder, welches in der That das selbige ist, eine unbedingte bedingte Nothwendigkeit. Kein Widerspruch kan offenbar seyn, als es dieser ist. Die Dinge, von denen geredet worden ist, sollen zufällig seyn, es soll an sich betrachtet möglich seyn, daß sie auch wohl nicht existirten, und gleichwol sollen sie durchaus existiren müssen! Hier ist unstreitig eine Leere des Gedankens. So denkt oft der Stifter einer kleinen Secte seinen bleibenden Ruhm und die ewige Treue seiner Anhänger, und schmeichelt sich mit einer unfehlbaren Nothwendigkeit seines Ansehens. Er selbst denkt nichts dabey. Die Hestigkeit seines Wunsches ist ihm statt des Gedankens und statt des Beweises. Zwar hat er den Fall anderer gelehrten Gözen angesehen. Er hat in jenen Beyspielen die Unbeständigkeit blinder Verehrer gesehen; denn wer blind einem andern folget, den überliefert sein Mangel an Ueberlegung eben so leicht den zweyten Ueberredungen als den ersten. Er weiß, daß unter den Anhängern einer Lehre die meisten dem bloßen Rufe der Mode folgen und daß andere manchen Satz nur deswegen angenommen haben, weil sie zu träge waren den Irrthum zu bemerken der diesen Satz bezeichnete. Er weiß noch dazu, daß unter seinen eigenen Getreuen die meisten eben so schlechte Kenner des Wahren und des Falschen sind. Alles dieses weiß er, und schmeichelt sich doch. Denn
er

er wünschet in allen Zeiten der Zukunft der Herrscher unter den Gelehrten zu seyn; auf den Wunsch folget der süsse Traum der Selbstüberredung, und das ist ihm genug. Und so träumet der Verehrer des blinden Schicksals eine unbegreifliche Nothwendigkeit und vermeinte Möglichkeiten voll von Widersprüchen, weil er aus Seltsamkeit gerne wolte, daß die Sachen so seyn mögten, wie er sie dachte, da er aus Ruhmsucht etwas neues denken muste und nichts vernunftmäßiges zu ersinnen vermogte.

§. 14.

Von den Kunsterklärungen des Ausdruckes, Welt.

Wir haben unsere Untersuchung bis zu dem Satze hinausgeführt, dem sie eigentlich gewidmet ist. Es muß nunmehr gezeigt werden, von welcher Beschaffenheit das Daseyn der Welt sey. Der Ausdruck selbst, das Daseyn der Welt, ist einer zweyfachen Bedeutung fähig. Die Welt soll entweder die gegenwärtige Welt selbst anzeigen, unsere Welt und die Welt unserer Vorfahren und Nachkommen; oder eine jede mögliche Welt überhaupt. Wir wollen mit der ersten Bedeutung des Ausdruckes den Anfang machen und von ihr zu der zweyten fortgehen.

Wir werden wenig Widerspruch bey unsern Lesern antreffen, wenn wir die gegenwärtige Welt für die Sammlung aller existirenden Dinge annehmen,

men, welche endlich sind. Nur diejenigen werden gegen unsere Erklärung abgeneigt seyn, die sich überredet haben, daß das Wort existirende Welt alles in sich begreife, was ein Daseyn hat, das unendliche Wesen sowol als die endlichen Dinge. Diese Meinung muß untersucht werden. Sie ist nichts weniger als gleichgültig. Wir werden in der Folge sehen, wie sehr sie an dem herrschenden Irthume des Heidenthums schuld sey, an dem Irthume einen Weltgeist zu behaupten. Es muß zugegeben werden, daß eine Redensart überhaupt, insonderheit eine Definition verwerflich sey, wenn die Gelegenheiten zum Irthume leicht aus ihr entstehen können, wenn man eine andere Redensart haben kan, eine andere Ausdrückung der Begriffe, bey der diese Gelegenheit zu Irthümern nicht vorkömmt. Nimmt man das Wort Welt in einem so ausgedehnten Verstande, daß alles Existirende dadurch bezeichnet wird, so sezet man sich der Gefahr des Irthums und der schädlichen Folge offenbar aus. Wir beschäftigen uns hier mit einer Betrachtung, die sich auf einen höchstwichtigen Unterschied des Unendlichen und des Endlichen beziehet, des Unveränderlichen und der veränderlichen Dinge. Wie unbequem ist es nicht, diese zween Gegenstände in einen Ausdruck zusammen zu pressen! So bald es darauf ankömmt, den Zeitraum von der Existenz einer Welt auszu-

auszumachen, so fangen die Schwierigkeiten an. Das Unendliche soll ein Theil dieser Welt seyn? So muß denn ihrem Daseyn eine Ewigkeit ohne Anfang sowol als ohne Ende, eine vollständige Ewigkeit zugeschrieben werden. Aber sie hat auch andere Theile, endliche Dinge, solche, die nicht von Ewigkeit gewesen sind, weil keine unbedingte Nothwendigkeit ihr Daseyn gründete. In dieser zweyten Betrachtung kan ihr keine solche Ewigkeit zugeschrieben werden, oder man behauptet von diesen Dingen eine Eigenschaft, die nur der Irthum von ihnen behaupten kan. Dieser Irthum ist auch wirklich die Folge einer so unbequemen Erklärung gewesen. Man folge den wesentlichen Gesetzen einer philosophischen Sprachkunst, diesen Gesetzen, deren Anwendung in jeder bekanten Sprache möglich ist; so wird man sagen müssen, daß diese Welt bloß die Sammlung derjenigen existirenden Dinge sey, die von dem Unendlichen, von Gott unterschieden sind. (*)

C 2

S. 15.

(*) Es ist kein Fehler dieser Erklärung, daß sieben Ausdrük Gott enthält, da wir nach der Ordnung der metaphysischen Wahrheiten das Daseyn Gottes noch nicht zeigen konten. Ein Mensch denke richtig oder unrichtig von dem höchsten Wesen, so wird ihm doch sein Gedächtnis den Begriff davon darstellen, indem er beschäftigt ist die Reihe der Dinge durchzuschauen, von denen die Existenz gesagt wird. Unter meinen Lesern erwarte ich keinen eigentlich sogenannten Selbstgelehrten, keinen Hai Ebn-Jordahn, kein Geschöpf eines träumenden Philosophen.

Von der Art des Daseyns, welches einer Welt zukommen kan. Das Daseyn der Geisterwelt.

Erst nach dieser Festsetzung, daß das unendliche Wesen nicht als ein Theil dieser Welt darf angesehen werden, kan man sich dazu anschicken einen allgemeinen Begriff von einer möglichen Welt überhaupt zu entwickeln. Es ist aus den Gesetzen der Vernunftlehre bekant genug, daß man aus dem Begriffe einer existirenden Sache, wenn sie allein in der einfachen Zahl vorhanden ist, nur alsdenn einen allgemeinen und abstracten Begriff absondern kan, wenn man Grund hat zu behaupten, daß ausser ihr noch andere Dinge möglich sind, die ein Geschlechtsbegriff mit ihr vereiniget. Soll von der Welt ein abstracter Begriff vernunftmäsig entstehen, so müssen ausser der Welt, von welcher wir selbst Theile sind, noch mehr Welten möglich seyn. Dieses ist wahr, wenn die gegenwärtige Welt nur zufällig ist. Diese Zufälligkeit muß erwiesen werden.

Die Zufälligkeit eines Ganzen ist gewiß, wenn die Zufälligkeit seiner Theile erweislich ist. Alle einzelne Theile unserer Welt tragen das Zeichen der Zufälligkeit an sich. Die denkenden Naturen, der merkwürdigste Theil von ihr, sind entweder endlich oder nicht. Sind sie endlich, so fehlet ihnen manches von Eigenschaften

schaften, worauf sie doch den Anspruch der Möglichkeit haben. Also könnten sie ohne Widerspruch, ohne Beleidigung ihres Wesens auch wohl einige andere Eigenschaften erhalten als diejenigen, die ihnen in einem gegebenen Zeitpuncte wirklich zukommen. Also sind sie alle veränderlich.

Diese Endlichkeit der Geister wird aus einem leicht zu bemerkenden Kennzeichen erkant. Entweder haben sie ihres gleichen in Ansehung der ganzen Sammlung ihrer wesentlichen Eigenschaften oder nicht. Wo das erste bemerkt wird — wir bemerken es aber wirklich an allen denkenden Naturen, mit denen wir bekant sind — so sind sie doch in Etwas von einander unterschieden, weil sie in einer Mehrheit vorhanden sind. (*) Also hat der eine Geist gewisse Eigenschaften an sich, die dem andern fehlen und doch auch bey diesem andern möglich sind. Denn beide ha-

E 3

ben

(*) Es ist leichter, als einige Weltweisen geglaubet haben, den Lehrsatz zu behaupten, daß es keine Dinge geben kan, die vollkommen einerley wären. Leibniz selbst hat nicht geglaubet, daß die Vertheidigung seines Satzes ein Werk von grosser Kunst sey. So bald gesaget wird, „zwey Dinge,“ so bald ist auch gesaget, daß das Eine nicht eben dasselbige seyn soll, was das Andere ist. Denn sonst würde nicht von Zweyen geredet werden, sondern nur von Einem. Soll aber das Eine nicht eben dasselbige mit dem Andern seyn, so muß es von jenem zu unterscheiden seyn. Soll dieses seyn, so muß ihm Etwas zukommen, das dem Andern fehlt. Also eine Eigenschaft, die keine Eigenschaft des Andern ist.

ben einerley Wesen. Was bey dem einen möglich ist, das ist es auch bey dem andern. Unterscheiden sie sich aber durch solche Eigenschaften, die ihnen beiden möglich sind, so hat keiner von beiden jemals alle Bestimmungen der Bejahung und der Verneinung beyammen, die ihm möglich sind. Also sind diese zween Geister endlich. Betrachtet man den Geist des Cicero und den Geist des Catilina in ihrem Wesen, aus dem Gesichtspuncte da sie nur als menschliche Seelen überhaupt betrachtet erscheinen sollen, so haben sie einerley Eigenschaften. Ihr Wesen ist einerley. Aber ich bemerke im Cicero einen Trieb, durch das Glück seines Vaterlandes groß zu werden. Dieser Trieb muß unfehlbar mit seinen wesentlichen Eigenschaften verträglich seyn. So ist er denn auch mit dem Wesen des Catilina verträglich. Aber im Catilina werde ich eine ganz andere wirkliche Eigenschaft gewahr; die wütende Begierde seine Grösse aus den Ruinen des Vaterlandes aufzubauen. Auch dieses muß dem Wesen des Cicero möglich seyn. Wer wird aber sagen, daß Cicero zu gleicher Zeit ein Patriot und ein Feind des Vaterlandes hätte seyn können? Oder Catilina zugleich die Geißel seines Volkes und sein Wohlthäter? Also fehlet immer dem Einen und dem Andern etwas von Eigenschaften, das sie hätten besitzen können, wenn sein Gegentheil von ihnen gewichen wäre, welches in der

That

That von ihnen weichen könnte. Also sind die Kennzeichen der Endlichkeit an diesen beiden Geistern offenbar. Sind aber diese beiden Geister endlich, so enthält keiner von ihnen den wirklichen Grund seines Daseyns in seinem Wesen. Er würde ihn alsdenn in seinem Wesen haben, wenn man mit Wahrheit so schließen könnte; „Dieser Geist existirt, weil er existiren kan, er hat solche Eigenschaften, weil sie ihm möglich sind.,, Aber so kan bey ihm nicht geschlossen werden. Denn die Eigenschaften, die aus dem Wesen folgen, sind vorhanden, so bald das Wesen vorhanden ist. Also müssen sie von Ewigkeit und immer vorhanden seyn. Es muß von ihnen können geschlossen werden; sie sind möglich, also sind sie auch wirklich. Das kan nicht von widersprechenden Eigenschaften gesagt werden; nicht von solchen, deren jede nur so lange existirt, als ihr Grund, der nur ein bedingter Grund ist, den Grund von dem Daseyn der andern zurückhält. Niemals können solche Eigenschaften zu gleicher Zeit existiren. Also hat auch ein solcher Geist den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst. Hier ist also die Bemerkung der Endlichkeit ein augenscheinlicher Beweis von der Zufälligkeit.

In einem höhern Schwunge der Abstraction muß der zweyte von den angenommenen Fällen überdacht werden. Man muß sich einen Geist vorstellen, der

seines gleichen nicht hat. Er wird entweder unendlich oder endlich seyn sollen. Ist er das erste, so wird er in der That durch seine eigene Kraft existiren. Aber wird er mit Rechte für einen Theil der Welt gehalten? Dieses haben wir schon widerlegt. Will ein Gegner durchaus in den Ausdrücken hartnäckig seyn, so können wir es uns endlich gefallen lassen auf eine Zeitlang mit ihm die unbequeme Redensart anzunehmen, die alles Existirende ohne Ausnahme in den Begriff einer Welt sammlet. In der Hauptsache gewinnt der Gegner nichts dadurch. Er leget sich den Zwang auf, seine angenommene Welt in zween Theilen zu denken, die äußerst verschieden sind. Der eine Theil ist der unendliche Geist, der, frey von aller Veränderung, frey von der Abhängigkeit von andern Dingen, den Grund seines Daseyns in sich selbst enthält. Denn es kan leicht erwiesen werden, daß alle diese Bestimmungen so viele Kennzeichen des wirklich Unendlichen sind. Der zweyte Theil in der Welt, die der Gegner lehret, ist die Sammlung der endlichen Dinge, deren Daseyn ganz anders gedacht werden muß. Diese Dinge sind veränderlich; daß sie existiren, das müssen sie einer fremden Macht verdanken. Die Welt, die ein solcher Gegner denkt, wird doch in Ansehung dieses zweiten Theils nicht selbstständig seyn.

Aber

Aber der Gegner kan sagen, daß der Geist, der seines gleichen nicht in der Welt habe, nur ein endlicher Geist sey. Ein solcher Geist würde zwar sehr willkürlich angenommen werden; aber auch diese Ausschweifung in Hypothesen hilft dem Gegner nicht. Ist ein solcher Geist endlich, so hat er wieder nicht alle Eigenschaften beisammen, die er überhaupt wohl haben könnte. Also ist bey ihm ein Gegentheil seiner wirklichen Eigenschaften möglich genug, und er ist veränderlich. Denn da er endlich ist, so wird kein Gegentheil seiner wirklichen Eigenschaften durch ihn selbst an der Möglichkeit verhindert. Ist aber dieser Geist veränderlich, so ist auch sein Daseyn zufällig.

§. 16.

Das Daseyn der Körperwelt.

In dem andern Theile der Welt, an den Körpern ist die Endlichkeit noch sichtbarer. Keiner von ihnen kan unendlich seyn. Nichts enthält mehr Widerspruch, als die Vorstellung, daß ein Körper, ein Ganzes, dessen Theile alle ohne Ausnahme endlich sind, unendlich sey. Man bestimme immerhin dem Ganzen der Körperwelt keinen geringern Umfang, als die Ausdehnung eines unendlichen Körpers. (*) Dieser unendliche Körper wird den Namen eines Unendlichen sehr unwürdig führen. Alle seine einzelne Theile müssen endlich seyn, weil je-

(*) Infinitum molis.

der

der von ihnen weniger als das Ganze ist, weil er einigen übrigen Theilen so ähnlich ist, daß er mit ihnen in ein unterstes Geschlecht gehöret, und also einen Mangel gewisser Eigenschaften hat, die bey ihm seyn könnten und bey ihm seyn würden, wenn sie nicht bey den Andern wären. Dieses Ganze bestehet aus lauter veränderlichen, aus lauter zufälligen Dingen. Die Vorstellung von ihm ist eine zusammengesetzte Vorstellung aus den Begriffen der Theile. Es muß durch ihre Eigenschaften bestimmt werden, also muß es auch veränderlich, auch zufällig genennet werden. Diese Beschaffenheiten kommen also unstreitig auch unserer Körperwelt zu. (*)

S. 17.

Zufälligkeit der Welt.

Die zween Haupttheile der Welt sind zufällig. Wie kan das Ganze anders als zufällig seyn? Ist es aber zufällig, existiret diese Welt nicht aus einer unbedingten Nothwendigkeit; so lassen sich ohne Widerspruch andere Dinge denken, die nur in den veränderli-

(*) Die eingebildete Geisterwelt eines Materialisten würde sich in demselbigen Falle befinden. Diese Betrachtung hat wenigstens den Nutzen, uns zu überzeugen, daß das Ewige, das Unveränderliche, dasjenige, welches den übrigen Dingen ihr Daseyn muß gegeben haben, nichts materielles seyn kan. In der Folge werden wir von dieser Betrachtung Gebrauch machen.

derlichen Eigenschaften von ihr zu unterscheiden sind, die aber zu ihren wesentlichen Eigenschaften ein gleiches Recht mit ihr selbst haben; also Dinge, die in einem allgemeinen Begriff mit ihr gehören, in einem Geschlechte mit ihr enthalten sind. Also sind mehrere Welten möglich.

§. 18.

Die wesentlichen Bestimmungen einer Welt.

Es kommt noch darauf an die wesentlichen Eigenschaften der Welt zu entdecken, um aus ihnen den allgemeinen, den metaphysischen Begriff von einer möglichen Welt überhaupt auszuführen. Keine Welt kan etwas mehr seyn, als eine Sammlung zufälliger Dinge. Wir wollen auf einen Augenblick annehmen, daß eine Welt gedacht werden könnte, die eine Sammlung solcher Dinge wäre, bey denen das Daseyn durchaus nothwendig seyn sollte; wir wollen die offenbare Unmöglichkeit einer Mehrheit von solchen Dingen nicht sehen. Es kan aber nicht vermieden werden, daß wir nicht gleich diese Folge sehen sollten: „wenn eine „solche Welt möglich wäre, müste sie auch gewiß existiren.“ Die Welt, die von einer unbedingten Nothwendigkeit in das Daseyn gerufen würde, würde nicht in den Gränzen der bloßen Möglichkeit bleiben können. So muß denn diese Welt der durchaus nothwendiger Existenzen vorhanden seyn, oder der Begriff von ihrer
Möglich-

Möglichkeit ist falsch. Aber sie ist nicht vorhanden; denn die Welt, die wirklich vorhanden ist, hat dies Kennzeichen, die unbedingte Nothwendigkeit gewiß nicht an sich. Also ist auch die Welt, deren Existenz durchaus nothwendig seyn sollte, nicht möglich, und alle Welten, die ein Philosoph in der Hoffnung denkt, daß seine Vorstellung von ihnen für vernunftmäßig gelten werde, müssen als Sammlungen zufälliger Dinge gedacht werden, solcher Dinge, denen allenfalls die bloße Möglichkeit genüget, damit ihre Sammlungen sich nicht mit Gewalt in das Daseyn hineindrängen dürfen.

Die Theile, wovon eine Welt das Ganze und ihre Sammlung seyn soll, müssen auch in einem Zusammenhange unter einander stehen, daß immer die Beschaffenheiten des Einen von ihnen es begreiflich machen, warum der Andere diese Beschaffenheiten an sich hat, die er wirklich hat. Es sey nun dieser Zusammenhang derjenige, der Dinge als wirkende Ursachen und ihre Folgen bezeichnet; oder es sey der andere, durch welchen ein Gegenstand den andern als die Bedingung erfordert, ohne welche er das nicht seyn würde, was gewisse Absichten von ihm fodern. Diesen Satz, daß die Theile einer Welt im Zusammenhange stehen, weiß Jederman, wenn gleich nicht ein Jeder darauf Acht gegeben hat, daß er ihn weiß. Man pfleget denjenigen in eine andere Welt zu verweisen, der unmögliche Din-

ge in unserer Welt fodert. Es ist die Sprache der innern Empfindung von Wahrheiten, die so redet. Man empfindet, daß ein Austritt nicht in einer Welt geschehen kan, wenn in ihrem vorhergehenden Zustande gar nichts ist, welches ihm wenigstens eine Gelegenheit zur Entstehung geben könnte. So verweist man denjenigen in eine andere sittliche Welt, der in der unsrigen gar keine Fehler vertragen will. Denn man weiß, daß diese Welt, so wie sie gegenwärtig ist, keinen Grund zum ganz Fehlerlosen enthält. Dieser Begriff ist von allen möglichen Welten wahr. Was sollte das für ein Ganzes, für eine Sammlung seyn, deren Theile durch gar keinen Zusammenhang an einander hielten?

§. 19.

Allgemeiner Begriff einer Welt.

Dieses sind die Eigenschaften einer Welt, die ihr zukommen müssen wenn sie möglich seyn soll. Es ist also ein richtiger Begriff, wenn man sich unter diesem Ausdrucke ein Ganzes von so vielen endlichen oder zufälligen Dingen denkt, als in einer Art des Zusammenhanges seyn können. Dieser Begriff ist auf eine wirklich natürliche Art aus Sätzen hergeleitet worden, deren Einsicht unleugbar und deutlich war. Er ist aber auch die metaphysische Kunsterklärung einer Welt. Und so ist es auch in andern dergleichen Begriffen nicht das Kunstmäßige der Wissenschaft selbst, das sie schwer

schwer machet. Sie sind nur dem schwer, dem die Neigung fehlet lieber ordentlich zu denken als zerstreuet, lieber genau und überzeugend als herumschweifend und unzuverlässig.

§. 20.

Die Welt hat den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst.

Kein neuer Beweis ist nunmehr für den Satz nöthig, daß die Welt nicht in sich selbst die Kräfte zu ihrer Hervorbringung hat, sondern daß ihr die Existenz als ein Geschenk von einer fremden Hand mußte gereicht werden. Ist sie ein Ganzes von endlichen Dingen, so ist auch nicht die Unendlichkeit ihr Theil, sondern die Endlichkeit. Ist sie aber endlich, so ist auch ihr Daseyn zufällig. Ist dieses, so hat sie den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst. Also muß er in Etwas außer ihr seyn. Dieses Etwas wird kein blindes Schicksal seyn. Das ist schon erwiesen. Auch kein Ohngefähr, das Gegentheil eines Grundes. Es bleiben also nur zween Fälle übrig. Entweder muß eine fremde Möglichkeit ohne Existenz den Grund zu ihrem Daseyn enthalten, oder eine fremde Existenz selbst.

§. 21.

Auch nicht in einer fremden Möglichkeit, die nichts mehr als Möglichkeit ist.

Sich vorzustellen, daß eine fremde Möglichkeit ohne Existenz zum Grunde des Daseyns einer Welt hinrei-

hinreichend sey, heisset nicht sich einen Grund ihres Daseyns selbst denken; es ist nur eine Vorstellung von der Möglichkeit des Grundes und seiner Folge. Ein jeder Mensch kennet die Richtigkeit dieser Bemerkung in den besondern Angelegenheiten seines Lebens. Niemand begnügt sich damit, zu wissen, daß die Erfüllung seiner Wünsche, die Befriedigung seiner Leidenschaft möglich ist. Niemand hält sein Glück für gemacht, wenn er es nur dahin gebracht hat, daß die Verbindung der Umstände die Absicht nicht mehr durchaus verwehret. In der furchtbaren Zeit für die Herrscherin der Völker, da sie zur Rechenschaft für ihre Gewaltthätigkeiten, für ihren Uebermuth sollte gefodert werden, und dieses von Völkern, die eben so gewaltthätig, eben so übermüthig waren, aber in einer äusserst widerwärtigen Gestalt; in dieser Zeit, die den unangenehmsten Abschnitt der Geschichte ausmachet, war die Rettung des sinkenden Roms, die Zurücktreibung der mitternächtlichen Schwärme nichts weniger als unmöglich. Es kam nur darauf an, daß die vortheilhaften Umstände der vorigen Zeiten wieder hergestellet würden, die zum wenigsten bey auswärtigen dringenden Gefahren dem alten Rom nicht gefehlet hatten; die Kriegesucht, die Folgsamkeit gegen seine Oberherren, die Einigkeit. Nichts davon war unmöglich. Dennoch blieb der Erfolg,

die

die Rettung des Staats, unerfüllet. Denn diese Gründe der Rettung waren nicht wirklich, sie blieben in der Entfernung bloßer Möglichkeiten und hatten keinen Einfluß in das Wirkliche.

§. 22.

Sondern in einer fremden Existenz.

Soll die Welt einen Grund zu ihrem Daseyn haben, so muß eine Existenz außer ihr seyn, welche diesen Grund ausmachet. Es muß ein wirkliches Etwas seyn, das mit aller Macht versehen ist die zur Hervorbringung einer Welt, zu einer Schöpfung erfordert wird. Diese Existenz außer der Welt (*) kan nicht länger für zweifelhaft gehalten werden, da das Daseyn der Welt, welches von ihr abhänget, nicht zweifelhaft ist. Aber wie soll die Schöpfung selbst beschrieben werden? Soll sie eine Hervorbringung aus Etwas seyn, oder aus Nichts?

§. 23.

Entstehung der Welt aus Nichts.

Hätten die Weltweisen früher angefangen den Satz aufzuklären, daß aus Nichts unmöglich Etwas entstehen kan, so würde den Irthümern ihre stärkste Quelle entweder gar nicht seyn eröffnet worden, oder sie wäre doch zeitig genug verschlossen worden. Auch wir können in dieser Untersuchung nicht glücklich seyn,

wenn

(*) Ens extramundanum,

wenn wir uns nicht der Bemühung unterwerfen wollen Ausdrücken ihre völlige Nichtigkeit zu geben, die der Sprachgebrauch ihrer ersten Erfinder und des größern Haufens, ein unbestimmter und unbedächtlicher Sprachgebrauch, in sehr verschiedene Begriffe und auf eine sehr unbequeme Art verwickelt hat. Der Ausdruck Nichts gehöret vorzüglich zu diesen gemisbrauchten Ausdrücken. Man kan es leicht denken, daß die Ersten in einer Sprache, die diesen Ausdruck enthält, um nichts weiter bekümmert gewesen sind, als ein Wort zu haben; wodurch sie einander begreiflich werden könnten, wenn sie den Gedanken vor sich hatten daß das Daseyn nicht unter die Eigenschaften eines Gegenstandes gehörte, der sie beschäftigte. Ob der Gegenstand in sich betrachtet möglich oder nicht möglich sey, das kam dabey schwerlich in Untersuchung. Aber in der Folge fieng sich der Mißbrauch des Ausdruckes an. Man vergas zu unterscheiden, daß einigen Gegenständen, die man ein Nichts nannte, die Existenz fehlte, weil sie ihnen unmöglich war, weil dergleichen Begriffe widersprechende Begriffe waren; daß sie aber andern Gegenständen nur deswegen fehlte, weil diese Gegenstände zufällige Dinge waren, die sich nicht unter der Bedingung befanden, welche zur wirklichen Entstehung ihres Daseyns nöthig gewesen wäre. Da man einmal den Ausdruck Nichts so un-

bestimmt brauchte, so war man nicht vorsichtiger in der Bestimmung solcher Sätze, die entweder richtig oder unrichtig werden mußten, nachdem jener Ausdruck in der einen oder in der andern Bedeutung genommen wurde. Man gab nicht darauf Acht, daß es sehr unterschiedene Begriffe geben mußte, nachdem man entweder sagen würde, "was selbst nicht existiret, selbst ein Unding ist, das kan keinem andern Gegenstande das Daseyn verschaffen; oder nachdem man behaupten würde, dasjenige, welches vorhin noch nicht existiret hat, aber doch möglich ist, kan nimmermehr in das Daseyn hinübergehen.,, Diese beiden Redensarten sind so sehr unterschieden, daß man ihren Unterschied gleich begreift, wenn sie so vorgetragen werden, wie wir sie vorgetragen haben. In ihnen ist auch der Unterschied des Nichts enthalten. Das Nichts, welches ein widersprechender Gedanke ist, ist das eigentliche Unding. (*) Das andere, die Möglichkeit, die noch nicht Wirklichkeit geworden ist und es vielleicht werden wird, vielleicht auch nicht, nachdem die Bedingungen für den einen oder den andern Fall den Ausschlag geben werden; dieses zweite Nichts kan man nicht besser bezeichnen, als mit dem Ausdrücke, den wir schon so oft gebraucht haben, eine bloße Möglichkeit. Das lateinische Kunstwort ist nicht

(*) Nihil negativum.

nicht halb so bequem. (*) - Man empfindet mit gleich geringer Mühe die Wahrheit in dem ersten Satze, daß das Urding keine Existenzen als Ursache von ihnen wirken kan; und auch den Irrthum in dem zweiten Satze, daß aus einer bisher bloßen Möglichkeit in Zukunft keine Existenz sollte werden können. Die Vertheidiger dieses Irrthums sind nicht berechtigt zu klagen, daß man zu streng gegen sie sey, wenn man sagt daß sie sehr unachtsam sind. Wolten sie nur auf den Zustand Acht geben, worinn ihre Seele den Augenblick zuvor war, ehe sie diesen Gedanken gehabt hatten, so würden sie ihren Irrthum sehen. Sie fiengen einmal, zu einer bestimmten Zeit, an zu denken, daß ein Nichts niemals eine Existenz werden könnte. Vorhin war der Gedanke noch nicht in ihre Seele gekommen. Also war es ihnen zuvor bloß möglich gewesen ihn zu bekommen, und er war in der Reihe der Determinationen ihrer Seelen nur eine bloße Möglichkeit, ein Nichts von der zweiten Art. Dennoch gieng er in der unglücklichen Stunde, da sie ihn ausdachten und stolz auf ihre Erfindung waren, in die Wirklichkeit über.

(*) Nihil priuatium.

Die Wahrheit dieser Entstehung.

Daß die zufälligen Dinge aus dem Nichts von der zweiten Art kontin erschaffen werden, daß ihnen einmal das Daseyn konte gefehlet haben, darüber sind wir mit unsern Lesern einig. Daß sie aber auch wirklich aus diesem Nichts erschaffen sind, daß es nicht anders hat seyn können, als daß ihr Daseyn einen bestimmten Anfang haben mußte, dieses muß noch erwiesen werden. Ein sehr oft bestrittener Satz, dessen Bestreiter aber zugleich in einem innerlichen Streite begriffen sind. Einige behaupten die Ewigkeit der Welt ohne Anfang, (*) in der Absicht, daß sie zugleich ihre unbedingte Nothwendigkeit behaupten wollen. Wir haben nichts mehr mit diesen Gegnern zu streiten. Ihr Irthum ist schon widerleget worden. Andere sind bey der Behauptung einer ewigen Welt etwas spärlicher im Irthum; wenigstens scheinen ihre Ausdrücke es zu seyn. Aber in der That haben sie sich in Irthümer verwickelt, die sie selbst nicht einmal als Sätze kennen, weil sie die Folgen ihrer Meinung nicht überdacht haben. Sie nehmen an, daß die Welt von Gott abhängig sey; aber sie behaupten dennoch ihre Ewigkeit. Sie lassen Gott kein anderes Verdienst um die Welt in den ersten Abschnitten ihrer vermeinen-

ten

(*) Aeternitas a parte ante.

ten Ewigkeit, als dieses, daß Gott die Welt zu einer bestimmten Zeit soll in Ordnung gebracht haben. So reden wenigstens die meisten unter ihnen. Wer dieses behauptet, der behauptet zugleich eine vorgängige Verwirrung, worinn die Welt von Ewigkeit her müßte gewesen seyn, und diese Verwirrung wird von ihm nach einem sehr eigenmächtigen Gutdünken angenommen. Sollte es, wenn man doch nach Gutdünken verfahren will, schwerer seyn sich eine ewige Welt mit einer ewigen Ordnung zu denken, als sich überhaupt zur Behauptung einer ewigen Welt zu überreden! (*) Der natürliche Zusammenhang der Lehrart leget uns die Nothwendigkeit auf gegenwärtig diesen Gegnern zu antworten.

Es würde keine Gelegenheit zu diesem Streite entstanden seyn, wenigstens nicht mit Leuten die eine Abhängigkeit der Welt von Gott erkennen; wenn die Vorstellungen der Menschen, indem sie etwas Unendliches denken wollen, nicht insgemein so sehr von Nebenbegriffen beherrscht würden, von Erfahrungssätzen und ihren Folgen in Rücksicht auf das Endliche, mit dem man täglich beschäftigt ist, daß es ihnen nach-

§ 3

maß

(*) So dachte wirklich Zeno mit seinen Schülern. Aber zugleich dachten sie ein Schicksal, das eine herrschende Nothwendigkeit aller Dinge seyn sollte. Und es ist in der That kaum möglich, den einen von diesen zweien Irthümern ohne den andern zu denken.

malß nur gar zu selten gelingen kan sich zu richtigen Begriffen des Unendlichen zu erheben. Bey der Ewigkeit ohne Anfang stellet man sich gar zu viel Aenlichkeit mit der eigentlichen Zeitfolge vor. Man vergisset, daß die ganze Aenlichkeit sehr entfernet ist, daß sie nur in der Dauer gewisser Beschaffenheiten besteht, und daß die Arten der Dauer sehr verschieden seyn können, so wie die Beschaffenheiten selbst, von denen die Dauer behauptet wird.

Den eigentlichsten Begriff einer Ewigkeit ohne Anfang müssen wir von den Gegenständen hernehmen, deren Ewigkeit unstreitig ist; von Gott und von den Wesen der Dinge. Diese Ewigkeit ist die Dauer der Bestimmungen, die einmal zu Gott oder auch zu einer bloß innern Möglichkeit gehören; eine Dauer ohne Anfang, ohne Unterbrechung, weil es nicht möglich ist, daß diese Bestimmungen einmal das nicht sollten gewesen seyn, was sie sind, oder daß sie einmal aufhören sollten, es zu seyn. Ganz anders muß die Zeitfolge beschrieben werden. Sie ist eine Ordnung verschiedener Ausstritte, eine Abwechselung unverträglicher Eigenschaften, die bald in dem bejahenden Verstande, bald in dem verneinenden zu einem Daseyn gehören. Keinem zufälligen Dinge kan die ganz unveränderliche, die nothwendige Dauer der einmaligen Bestimmungen zugeschrieben werden, wenn es Bestimmun-

gen

gen sind die nur zum Daseyn gehören. Darüber sind wir mit diesen Gegnern einig. Denn da sie es gestehen, daß diese Dinge von Gott abhängen, so gestehen sie auch, es geschehe gern oder mit Widerwillen, die Veränderlichkeit des Daseyns dieser Dinge. Also können sie von denselben keine solche Ewigkeit behaupten, als wir vorhin erkläret haben. Aber sie denken sich eine andere Art der Ewigkeit ohne Anfang aus. Sie sagen; „es ist andern, daß das Daseyn dieser Dinge nicht unwandelbar ist, es ist auch wahr, daß „es nicht nothwendig von Ewigkeit seyn mußte, aber „es ist doch möglich daß es von Ewigkeit seyn konnte, „Vielleicht hat es Gott gefallen keinen Zeitpunkt dem „Leeren, dem Gegentheile ihres Daseyns, dem Nichts „zu überlassen.,“ (*) Diese Ausflucht ist in der That

§ 4

nichts

(*) Keine Art von Weltweisen hat diese Vorstellung mehr auszunutzen gesucht, als die jüngern Platoniker. Ich will nur einen von diesen Philosophen hier reden lassen, damit wir ihre Denkungsart kennen lernen. Boethius trug den Irrthum, den wir bestreiten, in diesem Ausdrucke vor: Si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes, Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum. „Wollen wir den Gegenständen anständige Benennungen geben, so müssen wir „dem Plato zu Folge sagen, daß Gott von Ewigkeit, die „Welt aber beständig gewesen sey.,“ BOETHIUS de Consolat. Philosoph. L. V. So herrschend war dieser Irrthum in den Gemüthern der alten Weltweisen, daß sie ihn noch beybehielten, wenn sie sich zu den Christen rechneten.

nichts mehr als Ausflucht. Die Dinge, von denen hier geredet wird, die Substanzen welche zur Welt gehören, sind an sich nur Möglichkeiten, jede ein Nichts von der zweiten Art. (*) Untersuchet man ihre eigenthümliche, ihre ewige Beschaffenheit, so ist es gewis nicht diese daß ihnen das Daseyn in der That zukommen sollte, sondern nur daß es ihnen etwas mögliches war. Wenn man eine Substanz auf diese Art denken muß, wenn man diese Beschaffenheit für ihre eigenthümliche Beschaffenheit annehmen muß; so ist es klar, daß einer solchen Substanz ihr Daseyn, sie habe es erhalten wenn sie wolle, etwas fremdes muß gewesen seyn, weil sie es von einer andern Substanz erhalten mußte, die den zureichenden Grund desselben enthielt. Hier ist der erste Begriff von der Schöpfung aus Nichts. Die Substanzen, wovon wir reden, waren an sich betrachtet von aller Ewigkeit her nur bloße Möglichkeiten, ein Nichts. Die Schöpfung machte sie zu Existenzen. Aber ist diese Schöpfung selbst eine Handlung von aller Ewigkeit her gewesen? War ihre Wirkung, das Daseyn dieser Substanzen, selbst von aller Ewigkeit her?

Diese Frage kan nicht anders mit Nichtigkeit entschieden werden, als wenn man betrachtet, was für eine Eigenschaft die Existenz bey solchen Dingen seyn kan,

(*) Nihil privativum.

kan, denen sie nicht eigenthümlich zukömmt. Die Eigenschaft, die einer solchen Substanz nicht eigenthümlich zukömmt, die ihr noch dazu von einer fremden Macht mußte verschaffet werden, diese Eigenschaft ist für die Substanz eine Veränderung. Denn die Substanz konnte ohne sie gedacht werden; mit ihr zugleich gedacht muß sie auf eine veränderte Art gedacht werden. Ist aber die Existenz solcher Substanzen eine Veränderung für sie, so konnte sie nicht von Ewigkeit seyn. Denn was denket man sich bey einer ewigen Veränderung? Hier ist also ein Grund die Schöpfung aus Nichts in solchen Begriffen zu denken, welche die Dauer des Daseyns von aller Ewigkeit her nicht als eine mögliche Eigenschaft der erschaffenen Substanzen zulassen. Es ist wahr, daß für uns immer etwas unbegreifliches zurückbleibet, wenn wir die Schöpfung aus Nichts überdenken wollen. Aber dieses Unbegreifliche verbindet uns gewiß nicht, den Satz selbst zu verleugnen. In solchen Fällen, wo ein Satz nicht ganz von uns kan aufgekläret werden, wo wir aber aus allgemeinen Gründen wissen daß die Sache nicht anders seyn kan; in allen solchen Fällen ist das Unerklärbare, das bey ihm bleibet, nicht ein Wink für uns den Satz für unrichtig zu halten, es ist nur ein Merkmal, worin auch der größte menschliche Geist seine Schwäche wahrnehmen soll. Wie oft müssen wir uns bey physikalischen

§ 5

schen

schen Gegenständen, wie oft bey Verzeichnissen der Geschichte, wie oft bey gemeinen Ausstritten des Lebens damit genügen lassen die Sache überhaupt zu wissen, ohne in das Innerste ihrer Geheimnisse hineindringen zu können! Und wir halten verglichen Kenntnisse doch für gewis, weil wir sehen daß etwas Ungereimtes müste angenommen werden, wenn wir sie nicht annehmen wollten.

Es ist ein zweiter Grund für diese Wahrheit, daß die Abhängigkeit der Welt von Gott nicht anders gedacht werden kan, als daß eine Schöpfung aus Nichts zugleich muß gedacht werden. Wir reden nicht von jener Abhängigkeit, die man alsdenn erkennet, wenn man einseheth daß die Ordnung der Welt ein Werk Gottes ist. Wir reden von der andern, in welcher sich die Welt deswegen befindet, weil ihr Daseyn selbst ein Werk Gottes ist. Denket man etwas dabey, wenn man saget, die Welt ist zwar wegen ihres Daseyns von Gott abhängig; aber sie ist doch von Ewigkeit gewesen? Das Verhältniß der Dinge, in welchem das eine den wirklichen Grund von dem Daseyn des Andern enthält; dieses Verhältniß bestehet nicht bloß darin, daß das eine eher als das andere muß gedacht werden, wenn man methodisch denken will. Es gehet weiter, so weit, daß man sagen muß, Jenes, welches dem andern sein Daseyn gegründet hat, ist eher gewesen als dieses.

§. 25.

Fortsetzung dieses Satzes.

Dies ist die Hauptwahrheit, die wir hier vorzutragen hatten, die Wahrheit daß Gott der Welt ihr Daseyn durch eine Schöpfung aus Nichts gegeben hat, daß Dinge, die an sich betrachtet nur Möglichkeiten waren, so wie es alle andere denkbare Welten mit ihren Theilen noch sind, daß diese Dinge ihr Daseyn nunmehr als ein göttliches Geschenk besitzen. Wir haben aber diese Wahrheit bisher nur soweit hinausgeführt, daß wir gezeigt haben es müsse eine von der Welt ganz unterschiedene Substanz seyn, die zu einer so grossen Wirkung mächtig genug seyn sollte. Nun ist noch die zweite Hauptwahrheit übrig, die Wahrheit welche uns die Natur dieser andern Substanz vortragen soll.

§. 26.

Die Substanz, die der Welt ihr Daseyn gegeben hat, muß selbstständig seyn.

Die erschaffenen Dinge sind von jener höhern Substanz abhängig. Wir müssen stets eine Substanz für abhängig von der andern halten, wenn wir finden daß der eigentliche Entstehungsgrund solcher Eigenschaften, die zu ihrer Existenz gehören, eine Wirkung der andern Substanz sey. In der weitem Untersuchung ist es offenbar, daß man sich in sehr unnütze Ausschweifungen

funken zerstreuen würde, wenn man wirklich annehmen wollte, die Substanz, von welcher die Welt wegen ihres Daseyns abhänget, sey wieder in gleicher Betrachtung von einer andern Substanz abhängig. So zu denken, würde keine Festsetzung des zureichenden Grundes der Welt seyn; es wäre eine Verschiebung desselben in eine unermessliche Reihe von Ausflüchten. Eine solche Philosophie verdienet nicht einmal den Namen einer vernunftmäßigen Hypothese. Also ist es offenbar; die Substanz, die den eigentlichen zureichenden Grund der Welt enthalten soll, muß von allem andern Denkbaren unabhängig seyn. Sie enthält den zureichenden Grund ihres eigenen Daseyns in sich selbst. In der philosophischen Sprache wird eine solche Substanz selbstständig genennet, und ihr Daseyn eine Existenz aus Selbstständigkeit. Das Selbstständige ist zugleich unveränderlich. Eine veränderliche Selbstständigkeit kan nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Wir haben oben die Veränderlichkeit als das Kennzeichen der Zufälligkeit bemerkt. Diese Begriffe müssen uns die Natur der Substanz, wovon wir reden, die Natur Gottes entdecken.

§. 27.

Allgemeiner Begriff von dem Worte, Substanz.

Es kan nicht überflüssig seyn, zuerst einen allgemeinen Begriff von dem Worte, Substanz, festzusetzen.

Wir

Wir werden dadurch so viel gewinnen, daß mit der Gefahr eines Doppelsinnes in dem Ausdrucke auch die Möglichkeit zu Irthümern und zum Mißverstände gehoben wird. (*) Die eine Art der denkbaren Dinge sind solche, die von andern Dingen entweder als ihre bejahenden oder als ihre verneinenden Eigenschaften können gesagt werden. Sie existiren in jenen. Niemals aber kan das, was in diesem eigentlichen Verstande eine Eigenschaft ist, für sich oder allein existiren. Es ist nur eine Freyheit der Dichter, eine von den alten Weltweisen sehr oft gemisbrauchte Freyheit, die Eigenschaften als besondere Existenzen zu denken. So stellet der Dichter die Weisheit und die Tapferkeit als Gegenstände vor, die besonders oder allein existiren; nach dem Kunstworte, er personifizirt sie. Ihm werden sie eine Pallas. Aber der Philosoph weiß, daß diese Prosopopoeia nur eine Erdichtung ist, und der Dichter weiß es auch, wenn er zugleich ein Philosoph ist. Die andere Art der denkbaren Dinge sind solche, an denen gleich ganze Sammlungen von Jenen zu bemerken sind. Sie existiren nicht in andern Gegenständen; sie existiren besonders oder allein. Die Tugend existirt im Sokrates als eine seiner Eigenschaften;

(*) Man denke an die Irthümer des Spinoza, so wird man überzeugt seyn, daß die Fessizung des Begriffes einer Substanz nicht zu den entbehrlichen Geschäften der Philosophen gehöret.

schaften; er selbst, Sokrates, der sie und zugleich viele andere mit ihr gesellige Eigenschaften besitzt, existirt so, daß er nicht für die Eigenschaft eines andern Gegenstandes kan gehalten werden; d. i. er existirt als eine Substanz. (*)

§. 28.

Die Substanz, die den Grund von dem Daseyn der Welt enthalten soll, muß eine einfache Substanz seyn.

Eine Substanz muß es seyn, die den wahren Grund von dem Daseyn der Welt enthalten soll. Dieses ist schon gezeigt worden. Aber wir müssen untersuchen, was für eine Substanz sie seyn soll. Eine Substanz ist entweder eine zusammengesetzte Substanz, d. i. eine, die aus mehreren einzelnen Substanzen bestehet, von denen sie das Ganze ist; oder sie ist selbst einfach. Diese Eintheilung muß auch von einem Gegner, wenig-

(*) Die Scholastiker beschrieben schon die Substanzen so, wie ich sie hier beschreibe. Ihre Redensart, *per se existere*, war etwas unbequem. Aber man hätte es unterlassen können, ihr die nachtheilige Erklärung zu geben, die man ihr gegeben hat. Spinoza verdrehet den natürlichen Sinn des Ausdruckes, weil er seinem Irrthume die verhasste Gestalt der Menigkeit nicht lassen wollte. Andere, die sich ein Geschäft daraus machten, die Scholastiker überall zu tadeln, verdrehten denselbigen natürlichen Sinn des Ausdruckes, weil sie gern auch hier tadeln wolten. Die Tadelsucht der Gelehrten ist von allen Zeiten her heftig gewesen.

nigstens als eine mögliche Eintheilung, zugegeben werden. Es fragt sich, ob die selbstständige Substanz, deren Natur wir untersuchen, eine von den zusammengesetzten Substanzen seyn kan? Diese Frage ist einerley mit derjenigen, ob Gott einer Extension, einer Materie fähig sey. Wir gebrauchen diese Worte hier als gleichgültig. Extension heisset mit Recht die Beschaffenheit eines Ganzen, welche darin bestehet daß seine Theile selbst so viele Substanzen sind, deren Orte in einem Zusammenhange seyn sollen. Das Wort Materie wird zwar von den neuern Philosophen in einer engern Bedeutung gebrauchet. Aber wir haben Ursache es hier in dem weitläuftigern Verstande zu nehmen, so wie es ein Materialiste nehmen würde: denn wir werden in den folgenden Erzählungen sehr oft von Materialisten reden müssen.

§. 29.

S o r t s e z u n g.

Die Frage, ob die selbstständige Substanz, der Urheber der Welt und ihr Schöpfer, eine zusammengesetzte Substanz sey, ob in ihm eine Extension sey oder nicht? diese Frage kan nur aus dem Gesichtspunkte betrachtet werden, den wir hier vor uns haben. Wir wollen die Natur des Weltchöpfers aus seiner Selbstständigkeit beurtheilen. Also müssen wir untersuchen, ob die Selbstständigkeit und die Extension verträgliche Eigen-

Eigenschaften sind, ob sie beide einer einzigen Substanz zukommen können? Die Entscheidung muß wieder in der Beurtheilung einer fernern Frage gesucht werden; kan eine zusammengesetzte, eine ausgedehnte Substanz für wirklich unveränderlich angenommen werden? Denn ist dieses nicht, ist jede Extension ein Gegenstand der Veränderlichkeit, so kan auch nichts Ausgedehntes eine Selbstständigkeit seyn, und der Welt-schöpfer kan also auch keine zusammengesetzte oder materielle Substanz seyn.

§. 30.

Keine zusammengesetzte Substanz ist selbstständig.

Eine ausgedehnte Substanz, die in der That selbstständig, in der That nicht veränderlich seyn soll, muß eine unbedingte Nothwendigkeit ihrer Beschaffenheit und ihres Daseyns selbst haben. Es muß so wenig eine innere Möglichkeit als eine äussere seyn, daß ihre Theile, diese einzelnen Substanzen, ihre gegenwärtigen Verhältnisse, ihre einmaligen Orte verlassen und in andere übergehen sollten. Aber dieses wird mit dem größten Rechte von allen Zusammensetzungen geleugnet.

Ersichtlich ist es offenbar, daß diese einzelnen Substanzen, die Theile des Zusammengesetzten, von einander unterschieden seyn müssen. Sie sollen einzelne Dinge seyn. (*) Sie können also nicht in allen ihren Eigenschaften

(*) Individua.

schaften gleichförmig seyn. Wir wollen uns hier nicht damit verspäten, den Satz zu beweisen, daß nicht zwei existirende Dinge völlig einerley seyn können. Seine Wahrheit ist erwiesen genug. Redet man von den Theilen des Zusammengesetzten, so kan ohnehin nicht daran gezweifelt werden, daß nicht Jeder von ihnen durch gewisse Eigenschaften sollte bezeichnet seyn, die keine Kennzeichen des Andern sind. Sollte das Ganze solcher Theile eine Selbstständigkeit seyn, so müßten ihre Orte ihnen durchaus nothwendig seyn. Nichts kan weniger behauptet werden. Der Ort, den die eine von diesen einfachen Substanzen eingenommen hat, ist nicht dasselbige Verhältniß der Gegenwart mit andern Substanzen, welches die andere hat. So verhält es sich mit ihnen allen. Der Begriff einer Zusammensetzung selbst erfordert es, daß verschiedene, wirklich verschiedene Orte da seyn müssen. Sonst würde nur ein einziger Ort da seyn, das Verhältniß einer einzigen einfachen Substanz. Man schmeichelt sich aber nur mit dem Scheine eines Gedankens, wenn man sich überredet, daß es zu den nothwendigen Bestimmungen einer solchen Substanz gehören sollte, durchaus diesen bestimmten Ort einzunehmen und keinen andern. Aus einer Nothwendigkeit, die zum Wesen gehört, kan ihr kein bestimmter Ort gegeben seyn. Der Ort ist nur ein Verhältniß. Kein Verhältniß ist eine

wesentliche Eigenschaft. Diese Substanz ist noch dazu endlich; denn sie ist eingeschränket. Dasjenige muß eingeschränket seyn, was nur ein Theil eines größern Ganzen ist, eines Ganzen, das aus mehr Dingen von derselbigen Art bestehet. Ist sie aber endlich, so ist sie auch veränderlich. Ihr Ort ist es gleichfalls. Der Sieger an den Ufern des Granikus und der an den Ufern des Hydaspes sind nicht zwei verschiedene Personen, obgleich die Orte verschieden sind. Es ist immer derselbige Alexander, der nur seinen Ort verändert, weil er ihn verändern kan. Und jene einfache Substanz wird auch das bleiben, was sie wesentlich ist, sie behalte gleich den einen Ort, oder sie gehe in einen andern über. Denn auch sie ist veränderlich. Ob die Veränderung wirklich geschiehet oder nicht, das gehöret nicht zur Frage.

So bald es den einzelnen Theilen des Ganzen möglich ist, ihre Orte zu verändern, so bald ist die Beschaffenheit des Ganzen veränderlich. Denn diese Beschaffenheit machen die Verhältnisse der Orte aus, worin die einzelnen Theile sich befinden. Eine solche Zusammensetzung ist zufällig. Ist sie zufällig, so hat das Zusammengesetzte eine Beschaffenheit, deren Gegentheil es auch wohl haben könnte. Also ist es selbst veränderlich; es ist zufällig; es ist nicht selbstständig.

Keine

Keine zusammengesetzte Substanz, nichts körperliches ist selbstständig. (*) Wie könnte die selbstständige Substanz, der Weltchöpfer materiell seyn? Er muß unfehlbar für eine einfache Substanz erkannt werden. Er wird zwar eine Mehrheit von Eigenschaften besitzen, aber nur solche, die im eigentlichsten Verstande Eigenschaften sind. (**)

§. 31.

Der Weltchöpfer ist ein Geist.

Die einfachen Substanzen sind entweder denkende Naturen, oder gedankenlose. Auch diese Eintheilung kan hier als eine nur willkührliche Eintheilung angesehen werden. Sie wird doch immer möglich seyn, und zu unserm Zwecke ist ihre Möglichkeit genug.

Soll der Weltchöpfer für eine Substanz von der ersten Art gehalten werden, oder für eine Substanz von der zweyten Art? Für einen Geist oder nicht? Wer das letzte behaupten will, der mag selbst urtheilen, ob vernunftmäßig andere gedankenlose einfache Sub-

G 2

stan-

(*) Ich nehme hier den Ausdruck, körperlich seyn, in dem weitläufigsten Verstande. Dem Philosophen, der richtig denkt, kan dieser Gebrauch des Ausdruckes nicht anstößig seyn. Der Materialiste ist nicht berechtigt, sich darüber zu beschweren. Die denkenden Substanzen, die er sich einbildet, sind ihm etwas körperliches; denn sie sollen materiell seyn.

(**) *Adfectiones s. realitates intensiuae.*

stanzen können behauptet werden, ausser denen die den Stoff der Körper ausmachen? Zum wenigsten kan das nicht angenommen werden, daß die einfache Substanz, die als wahrer Welterschöpfer soll betrachtet werden, eine gedankenlose Substanz sey. Wäre sie dieses, so würden ihre Handlungen entweder erst durch den Eindruck einer auswärtigen Sache verursacht werden, oder sie würden aus einer unbedingten Nothwendigkeit hervorkommen, die in ihr selbst seyn müßte. (*) Beides ist grundlos.

In dem ersten Falle würde diese Substanz wirklich von jener fremden Sache verändert; also müßte sie auch von ihr abhängig seyn. Wer kan eine veränderliche Substanz für selbstständig halten? Oder eine solche, die von andern Dingen abhängig ist? Wer will sie den Welterschöpfer nennen?

Der zweyte Fall ist nicht besser oder richtiger. Wenn alle Wirkungen dieser Substanz durchaus nothwendig wären, so müßte es auch diese seyn, welche der Welt ihre Entstehung sollte gegeben haben. So müßte

(*) Diese einfache Substanz würde nach dem letzten Falle in ihrer Art etwas solches seyn müssen, als die Maschinen seyn müssen, wenn die seltsame Definition vieler neuern Philosophen gelten sollte. Man wird sich wundern, daß ich eine einfache Substanz mit einer Maschine vergleiche. Aber das Seltsame dieser Vergleichung ist nur eine Folge von jener Definition. Ein seltsamer Gedanke erzeugt stets den andern.

sie aber auch die Welt zu Folge einer gänzlichen Nothwendigkeit vorhanden seyn. Diese Vorstellung haben wir schon widerleget. Also ist auch schon jene Nothmaßung widerleget, wovon sie die Folge ist. Der Welterschöpfer hat die Wirkung, welche die Hervorbringung der Welt ist, nicht aus einer schicksalsgleichen Nothwendigkeit zu Stande gebracht.

Kein anderer Fall bleibt übrig, als daß Er sie aus einer bedingten Nothwendigkeit vollführet hat. Diese Nothwendigkeit aber kan, da alle übrige Fälle schon widerleget sind, keine andere seyn, als eine sittliche. Die sittliche Nothwendigkeit ist nur für Substanzen, denen ein Wille zukömmt. Hat der Welterschöpfer bey der Hervorbringung der Welt seinen Willen ausgeführet, so ist er ein Geist.

§. 32.

S o r t s e z u n g.

So bald wir wissen, daß der Welterschöpfer ein Geist ist, so bald wissen wir auch, daß dieser Geist ungezweifelt eine einfache Substanz ist. Wir wollen diese Wahrheit nicht aus der Eintheilung allein herleiten, die wir in Rücksicht auf die einfachen Substanzen gemacht haben. Ein Gegner würde uns anklagen, daß wir Folgerungen erschleichen wollten. Seine Anklage würde vor dem Richterstule der Logik Gehör finden. Niemals hat man mehr Ursache die wahre

Strenge des Beweises, welche die kunstmäßige Vernunftlehre befiehlt, sorgfältig zu beobachten, als in dem Streite mit den Materialisten und ihren Bundesgenossen. Niemand ist weniger geneigt einen Fehler zu verzeihen, durch welchen er ist beleidiget worden, als derjenige, der sich selbst durch diesen Fehler beehren läßt. Der Geizige verzeihet alles, nur keinen fremden Geiz, dessen Wirkung er selbst hat empfinden müssen. Und niemand verzeihet seinem Gegner einen logikalischen Fehler weniger, als der Materialiste und der andere, der noch ärger ist als der bloße Materialiste. Denn sie selbst begehen diese Art von Fehlern zu oft.

Daß der Welterschöpfer eine einfache Substanz sey, weil er ein Geist ist; das kan selbst alsdenn gegen die Materialisten bewiesen werden, wenn man sich gleich nicht bemühet sie aus dem ganzen Traume ihres Irthums aufzuwecken. Wir können ihnen hier ihre eingebillete Eintheilung der geistigen Substanzen lassen. (*) Da wir keine eigentliche Geisterlehre schreiben, so sind wir nicht verbunden den Materialismus in seinem ganzen Umfange zu bestreiten. Es ist wahr, der ganze Materialismus ist Irthum, und da ein Irthum immer die Spur zu dem andern ist, so kan es ohne Mühe begriffen werden, daß für denjenigen, der einmal in dem

Rei-

(*) Der Herr von Voltaire hat sich mehr als einmal die sehr entbehrliche Mühe gemacht, diese eingebillete Eintheilung der geistigen Substanzen vorzutragen.

Reiche der Geschöpfe Körperliche oder zusammengesetzte Geister glaubet, nur noch ein Schritt übrig sey um auch einen materiellen Gott zu glauben. Aber wir können hier nicht alle metaphysische Lehren erschöpfen. Für unsere Absicht haben wir schon genug von ihnen vorgetragen. Die Folge wird uns zeigen, daß die Völker des Alterthums, daß selbst seine Philosophen nichts besser als Materialisten gewesen sind, daß sie es selbst da gewesen sind, wo sie von Gott redeten. Aber wir haben schon in den vorigen Sätzen die Gründe beisammen, die dazu nöthig sind, wenn der Materialismus wenigstens aus der natürlichen Gottesgelehrsamkeit soll verbannet werden. Und mehr ist uns hier nicht nöthig. Der Begriff des Weltchöpfers würde sich verlieren, wenn dieser Weltchöpfer nicht als eine Selbstständigkeit gedacht würde. Die Selbstständigkeit kan keine Extension, keine Zusammensetzung, keine Materie seyn. Der Weltchöpfer muß aber auch ein Geist seyn. Dieser Geist, die geistige Selbstständigkeit muß also eine einfache Substanz seyn. (*)

G 4

S. 33.

(*) Das allgemeine Herkommen unter den Schriftstellern hat ihnen das Recht verschaffet dasjenige in den Noten vorzutragen, was nicht bequem genug in dem Texte konnte vorgetragen werden. Ich mache hier Gebrauch von diesem Rechte.

Wer die Materialisten in der Absicht besreitet, daß er sie nicht nur widerlegen, sondern auch überzeugen will,
der

Unendlichkeit Gottes.

Nachdem wir in unsern Untersuchungen so weit gekommen sind, daß wir den Satz ausgemacht haben,
daß

der muß sich der höhern metaphysischen Betrachtungen so viel enthalten als es nur seyn kan. Es scheint, als wenn diese Herren in ihrer Denkungsart selbst eine Probe geben wollten, wie schlecht die Materie denken würde, wenn sie denken könnte. So sehr haben sie sich an das Sinnliche gefesselt; so sehr scheuen sie die Höhen der Abstraction. Man stelle gegen sie solche Beweise auf, die aus sinnlichen Begriffen hergenommen sind. Diese sind die einzigen Beweise, die ein Materialiste mit derjenigen Gedult anhören wird, von welcher allein die nöthige Aufmerksamkeit und endlich die Ueberzeugung selbst die Folge ist.

Es ist keine leichte Arbeit, einen Materialisten dahin zu bringen, daß er es deutlich heraus saget, was er sich für Vorstellungen von dem sogenannten Denken der Materie macht. Die meisten von denen, die diesen Namen führen, wissen selbst nicht recht, was sie dabey denken. Sie sind nur Materialisten aus Eitelkeit; deswegen, weil sie es für vornehm halten, nicht so zu denken, wie ihre Väter und ihre Lehrer gedacht haben. Sie würden vielleicht auf sich selbst böse werden, wenn sie es erfahren sollten, daß sie in der That keine Materialisten sind. Und doch ist es nicht anders. Eine kleine Untersuchung wird uns davon überzeugen.

Wer den Materialismus behauptet, der will entweder haben, daß ein Körper im Ganzen denke, daß alle die einzelnen Substanzen, die denselben ausmachen, zugleich mit dem Denken beschäftigt seyn müßten; oder er fodert es als die nöthige Bedingung, daß ein besonderer Theil des Körpers vorzüglich zum Denken da sey.

Nur

daß Gott eine einfache und geistige Substanz sey, so ist gegenwärtig nichts weiter rückständig als die Lehre

G 5

von

Nur derjenige ist ein wahrer Materialiste, der das erste behauptet. Dieser Materialiste ist widerleget, wenn man ihm zeigen kan, daß das Ganze eines Körpers in Rücksicht auf alle die Determinationen, welche ihm als einem solchen Ganzen zukommen, nichts an sich hat, woraus ein Gedanke werden könnte. Das Ganze eines Körpers hat nur das, was seine einzelne Theile ihm geben. Also müßte der Gedanke, den das Ganze eines Körpers hervorbringen sollte, entweder nur ein Verhältniß der Theile gegen einander seyn, oder eine Wirkung der Theile in einander. Das bloße Verhältniß kan kein Gedanke seyn. Es bleibt immer etwas zerstreutes. Die nächsten Theile auf der einen Seite des Körpers sind in dieser Art des Verhältnisses, die nächsten Theile auf der andern Seite in einer andern Art. Diese mancherley Arten des Verhältnisses, die zugleich gefunden werden, können kein einzelner Gedanke seyn, kein Gedanke, wenn derselbe als die Einheit genommen wird, die er wirklich ist. Die eigentlichen Wirkungen der Theile in einander können eben so wenig ein Gedanke selbst seyn, oder auch zum Gedanken werden. Sie verursachen zwar Veränderungen in den Theilen selbst, und auch Veränderungen in ihrem Ganzen, dem Körper. Aber diese Veränderungen, als Veränderungen der Theile betrachtet, sind immer etwas zerstreutes. Die eine Veränderung ist hier, die andere dort. Selbst die Sammlung von ihnen, die Veränderung des Ganzen, ist etwas zerstreutes, ob wir sie gleich in einer einzigen Vorstellung oder auf einmal denken. Dasjenige, dessen Theile oder Determinationen in der That zerstreuet oder außer einander sind, kan kein Gedanke seyn. Der Materialiste häufet die Menge der Unbegreiflichkeiten, worauf er stolz ist, noch durch eine Unbegreiflichkeit. Er will sich retten und
saget,

von seiner Unendlichkeit. Wenn wir finden, daß eine Substanz alle Eigenschaften beysammen hat, deren sie fähig

saget, daß aus allen diesen Veränderungen endlich der Gedanke werde. Wo soll er werden? Wo soll er gegenwärtig seyn? Denn der Gedanke muß in etwas andern gegenwärtig seyn, in einer Substanz, weil er selbst, als bloße Eigenschaft, nicht allein, nicht anders existiren kan als in einer Substanz. Diese Substanz wird eine einfache Substanz seyn müssen. Wäre sie zusammengesetzt, noch eine Sammlung anderer Substanzen, so bliebe noch die vorige Schwierigkeit, und der behauptete Gedanke würde noch stets etwas zerstreutes seyn. So bald aber der Materialiste saget, daß der wahre Gedanke in einer einfachen Substanz geschicket, so bald hat er seine Sache verloren. Ohne es selbst zu wissen, ist er in die Reihe der Andern gekommen, die sich nur einbilden Materialisten zu seyn.

Diese leyten, die den Fall annehmen, daß zwar die übrigen Theile des Körpers durch mancherley Handlungen und Wendungen — es ist gleichgültig, welches Wort hier genommen wird — etwas zum Denken beytragen müßten, aber daß doch der eigentliche Gedanke nur in einem einzelnen Theile des Körpers geschehe, in einer einfachen Substanz; diese vermeinten Materialisten haben es nicht recht überdacht, welcher Folge sie sich aussetzen. Soll diese einfache Substanz nur von ohngefähr einen so erhabenen Vorzug bekommen haben? Vielleicht deswegen, weil sie das Glück hat in der besten Lage zu seyn? Das kan nicht gesaget werden. Entweder wird sie den übrigen einfachen Substanzen ähnlich seyn, und diese werden an sich betrachtet auch wohl eine Fähigkeit zum Denken haben; oder sie wird ihnen in dieser Betrachtung unähnlich seyn, die Fähigkeit zum Denken wird ihr allein zukommen. Aber in diesem leyten Falle ist sie von Jenen wesentlich

fähig ist, so haben wir Grund die Unendlichkeit von ihr zu behaupten. Diese Unendlichkeit kan von Gott auf

wesentlich unterschieden. Man lästet ihr nicht Gerechtigkeit widerfahren, wenn man sie einen Theil des Körpers nennet; man spielet mit den Worten, wenn man sie so nennet. Sie ist ein Geist, wie der richtigdenkende Philosophie den Geist beschreibet. Aber wir wollen den ersten Fall auf einen Augenblick annehmen. Wir wollen es versuchen, ob es ein Rettungsmittel für diesen Materialisten seyn kan, wenn er behauptet daß diese einfache Substanz den übrigen einzelnen Theilen des Körpers im Denken ähnlich sey. Alsdenn wird die glückliche Lage im Körper, der sie den Vorzug des wirklichen Denkens schuldig seyn soll, diese seyn, daß dieser Substanz allein die Wirkungen aller übrigen Theile des Körpers mitgetheilet werden. Das kan gesagt werden; aber es kan auch nur gesagt werden. Die einzelnen Theile des Körpers werden nunmehr, bloß die Lage oder ihre besondern Orte ausgenommen, die vollkommenste Aenlichkeit besitzen, die sich denken lästet. Die Wirkungen des einen werden in den andern fortgepflanzt. Kan man auch im Ernste behaupten, daß diese Wirkungen nur in Rücksicht auf eine einige Substanz ununterbrochen fortgehen sollten? Daß sie in Rücksicht auf alle übrige unterbrochen würden? Der Zusammenhang, worin die Theile eines Körpers sich befinden, untersaget uns im Ernste so zu denken. Also hat man aber auch nichts gesagt, wenn man saget, daß nur die vorzügliche Lage der einen Substanz den Grund ihres wirklichen Denkens ausmache, und daß sie in der Fähigkeit zu denken den übrigen Substanzen des Körpers ähnlich sey. Man kan sich selbst die Einsicht nicht wehren, daß dieser Substanz das Denken als ein wesentliches Unterscheidungszeichen von den übrigen Substanzen eigen seyn muß. Man muß

auf mehr als einerley Art erwiesen werden. Die Sache, mit deren Erklärung wir uns bisher beschäftigt haben, eröffnen uns zweien Wege zu dieser Wahrheit zu kommen. Eigentlich zu reden, so können wir aus der Selbstständigkeit (*) Gottes seine Unendlichkeit auf zweyerley Art darthun. Erstlich haben wir schon vorherhin gesehen, daß aus der Endlichkeit einer Substanz ihre Veränderlichkeit und aus dieser noch weiter ihre Zufälligkeit richtig kan gefolgert werden. Gott aber muß selbstständig seyn, weil er sonst nicht der wahre Welterschöpfer seyn könnte. Er kan also keine Zufälligkeit an sich haben, keinen Veränderungen ausgesetzt seyn. Also kan er aber auch nicht endlich seyn, sondern die Unendlichkeit muß ihm als eine seiner wesentlichen Eigenschaften zukommen. Aus diesem Grunde wird mit Rechte gelehret, daß die Selbstständigkeit und die Unendlichkeit die zwey Bestimmungen sind, die das göttliche Wesen ausmachen.

Diese

es zugeben, daß diese übrige Substanzen ohne Fähigkeit, ohne Möglichkeit des Denkens sind; denn sonst würden sie auch denken, weil sich genug ähnliche Lagen im Körper für sie finden würden. Man ist nur berechtigt, sie allein Theile eines Körpers zu nennen. Jene Substanz kan man nicht so nennen, wenn man für das Eigenthümliche, für das Richtige der Ausdrücke einige Achtung hat. Man ist aber auch kein wahrer Materialiste, wenn man alles dieses zugeben muß.

(*) Aseitas.

Diese Wahrheit kan aber auch noch durch eine andere Betrachtung erwiesen werden. Weil Gott selbstständig ist, so muß sein Daseyn die eigentliche Folge seines Wesens seyn. Die Eigenschaften, die zu seinem Daseyn können gerechnet werden, müssen als solche betrachtet werden, wozu Gott den zureichenden Grund ihres Daseyns in sich selbst enthält. Ist dieses, so kan nicht gesagt werden daß ihm eine von ihnen jemals fehlen sollte. Denn die Eigenschaft, die eine eigentliche Folge des Wesens ist, muß mit dem Wesen selbst darin übereinstimmen, daß sie mit demselben gleich ewig ist. Dieses gilt also von den Eigenschaften Gottes, die seine Existenz ausmachen. Muß aber eine jede solche Eigenschaft gewis vorhanden seyn, so kan Gott nie einen Mangel an einer Eigenschaft leiden, die ihm möglich ist. Denn alles, was ihm von Eigenschaften möglich ist, folget unmittelbar aus seinem Wesen, indem Gott selbstständig ist. Also hat Gott alle Eigenschaften beyammen, die ihm möglich sind. Also ist er unendlich. (*)

§. 34.

(*) Wir müssen hier noch einmal von den Eigenschaften Gottes reden, welche wir schon oben als die nicht durch aus nothwendigen Eigenschaften (*analogia modorum*) betrachtet haben. Man könnte sagen wollen, daß Gott in Ansehung ihrer doch nicht alles beyammen hätte was ihm möglich sey; denn auch ihr Gegentheil sey ihm möglich, und dieses Gegentheil sey doch nicht wirklich bey ihm

§. 34.

Bestimmung der Eigenschaften Gottes aus dem
Begriffe seiner Unendlichkeit.

Der Begriff von der Unendlichkeit Gottes erfordert noch zwei Aufklärungen. Erstlich müssen alle Eigenschaften Gottes, nicht nur die wesentlichen, sondern auch die andern, die eigentlich die Determinationen seines Daseyns sind, mit einander verträglich (*) seyn. Dieser Satz beweiset sich selbst. Denn da Gott alle seine Eigenschaften immerfort beyammen hat, so würden Widersprüche in ihm vorkommen, wenn er unverträgliche Eigenschaften haben sollte. In diesem Stücke ist das Daseyn Gottes als der unendlichen Substanz von dem Daseyn der endlichen Substanzen sehr merklich unterschieden. Sie, die endlichen Substanzen, können unverträgliche Eigenschaften besitzen und

ihm vorhanden. Aber diese Folge ist ungegründet. Das Gegentheil eines göttlichen Rathschlusses, die Neigung zu Etwas, welches nicht das Beste in seiner Art ist oder nicht zu der besten Welt gehöret, dieses Gegentheil ist Gott eigentlich nicht anders möglich als in der Betrachtung, daß es eine Bestimmung des unvollständigen Willens (voluntas antecedens) ist. In dieser Betrachtung ist es aber auch wirklich vorhanden und zugleich mit dem eigentlichen göttlichen Rathschlusse verträglich. Denn die Unendlichkeit des göttlichen Willens erfordert nicht allein eine Neigung zu dem Besten, sondern auch eine Neigung zu allem Guten ohne Ausnahme; also auch zu dem mindern Guten.

(*) Affectiones compossibiles.

und sie besitzen dieselben auch wirklich, nämlich nach der Reihe. Der Mensch, der aus der Unwissenheit in die Wissenschaft, aus dem unregelmäßigen Leben in die Tugend hinübergehet, dieser Mensch hat wirklich unverträgliche Eigenschaften. Aber sie wechseln mit einander ab. Dies kan bey ihm als einer endlichen Substanz geschehen, weil er von Zeit zu Zeit Etwas bekommen kan, das ihm vorhin noch fehlte, weil er auch von Zeit zu Zeit Etwas verlieren kan das er vordem in seinem Besitze hatte. Bey den endlichen Substanzen machen also die unverträglichen Eigenschaften keinen Widerspruch aus, weil sie nicht zugleich, sondern in verschiedenen Austritten bey ihnen vorkommen. Es brauchet nicht sorgfältig erinnert zu werden, daß diese unverträglichen Eigenschaften nur unter sich und als Determinationen des Daseyns unverträglich seyn dürfen. Mit dem Wesen müssen sie eben sowohl verträglich seyn, als die wesentlichen Determinationen selbst es unter einander sind. Gott hingegen, die unendliche Substanz kan durchaus keine unverträgliche Eigenschaften annehmen.

Das zweite, was wir noch zur Vollständigkeit dieser Lehre anmerken müssen, betrifft die Art der Unendlichkeit Gottes. Alle Unendlichkeit pflegen die Weltweisen in die Unendlichkeit einer ausgedehnten oder zusammengesetzten Substanz und in die Unendlichkeit eines

eines Geistes (*) einzutheilen. Die unendliche zusammenge setzte Substanz, deren Unendlichkeit die unendliche Menge ihrer Theile, der einfachen Substanzen oder Elemente seyn soll, diese Substanz würde, wenn sie auch wirklich vorhanden wäre, doch den Namen eines Unendlichen nicht mit Rechte führen. Wir haben schon bemerkt, daß eine jede zusammengesetzte Substanz wenigstens in ihren einzelnen Theilen veränderlich seyn muß. Das Veränderliche aber ist in der That endlich. Also kan auch die sogenannte unendliche zusammengesetzte Substanz nicht im eigentlichen Verstande unendlich seyn. Gott aber muß die Unendlichkeit im eigentlichen Verstande besitzen. Denn sie ist, wie wir gesehen haben, mit der Selbstständigkeit untrennbar verbunden. Seine Unendlichkeit muß also die Unendlichkeit des Geistes seyn. Aus diesem Begriffe werden wir in dem folgenden Theile die göttlichen Eigenschaften weiter und im Einzelnen vortragen können. Hier würde diese Untersuchung unzeitig seyn. Denn die Absichten unsers bisherigen Vortrages waren allein diese, uns in den Stand zu setzen die Lehrsätze der alten Weltweisen von dem Daseyn der Welt und dem Daseyn Gottes genau und vollständig zu beurtheilen. Nun muß der Vortrag dieser Lehrsätze selbst geschehen.

Dritter

(*) Ens infinitum virtutis.

Dritter Abschnitt.

Geschichte der Lehre von dem Daseyn Gottes nach den Begriffen der alten morgenländischen und nordischen Völker.

§. I.

Ob die Lehren der ganz alten Völker in der Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit müssen vorgetragen werden?

Fast in jeder Schrift, die der philosophischen Geschichte gewidmet ist, wird es als eine streitige Frage betrachtet, ob die Meinungen der ganz alten Völker, denen die Geschichte noch eher als den Griechen den Nachruhm der Weisheit geeignet hat, den Namen einer Philosophie führen können oder nicht? Auch wir müssen fragen: Können die Lehren dieser Völker von dem Daseyn Gottes und von den Beschaffenheiten der Welt als Sätze betrachtet werden, die ein Vortrag der natürlichen Gottesgelehrsamkeit seyn sollen? Ich glaube nicht, daß es schwer sey diese Frage zu entscheiden. Man nehme willkürlich an dasjenige, was diese Völker lehrten, sey Wahrheit oder es sey Irthum gewesen. Ist es Wahrheit gewesen, so haben sie Wahrheiten gelehret, von denen ein grosser Theil zur natürlichen Gottesgelehrsamkeit gehört.

h

Denn

Denn der andere Theil dieser Wahrheiten kan als ein Ueberrest von den ersten Offenbarungen betrachtet werden, der sich in den Begriffen dieser Völker erhalten hat. Ist es Irthum gewesen, was sie lehrten, so sind unstreitig Abweichungen von den Vorschriften der natürlichen Gottesgelehrsamkeit ein vorzüglicher Grund dieser Irthümer gewesen. Denn unter diesen Irthümern mussten sich Sätze befinden, deren Gegentheil die Vernunft zeigt, Sätze deren Gegentheil einmal die Väter dieser Völker gewußt hatten, und sie selbst hätten wissen können. Die falschen Religionen sind in gleichem Grade Abweichungen von der natürlichen Gottesgelehrsamkeit und von der eigentlichen Offenbarung. Man fehlet also in der That nicht, wenn man die Lehrsätze dieser Völker mit in die Sammlung bringet; und da den meisten dieser Völker der Vorzug des Alterthums nicht kan bestritten werden, weil die Griechen nur Pflanzvölker aus den Morgenländern gewesen sind, so verdienen sie in der Erzählung die erste Stelle.

§. 2.

Von dem jüdischen Volke.

Ich werde nichts von den Lehren des jüdischen Volkes anführen. Die Stammväter dieses Volkes waren Gläubige, sie waren Männer die, obgleich in einer ganz ungekünstelten Philosophie, richtige Begriffe
aus

aus der natürlichen Gottesgelehrsamkeit sowol als auch aus den besondern Offenbarungen beschaffen, deren sie von Gott gewürdiget wurden. Die Juden selbst wurden nicht eher ein Volk, als bis schon eine sehr umständliche Offenbarung ihren Kenntnissen vorgeleuchtet hatte. Ihre nachmaligen unrichtigen Lehrsätze und ihre abgöttische Vergehungen konnten nicht anders entstehen als daß sie zugleich eben so merklich von den Vorschriften der Offenbarung abwichen als von den Regeln der bloßen Vernunft.

§. 3.

Allgemeiner Vorbericht von dem Ir glauben der alten Völker.

Die Religionen der alten Völker, von denen wir zu reden haben, lagen alle ohne Ausnahme unter dem Joche der Abgötterey. Wir werden in der Folge die besondern Entstehungsbursachen dieses Schandflekes der Menschheit genauer bestimmen können. Hier muß es als ein allgemeiner Grund davon bemerkt werden, daß sie nicht anders in die Irgänge der Abgötterey gerathen sind, als weil sie dem falschen Gedanken folgten, daß die Materie zu einer Ewigkeit ohne Anfang berechtigt sey. Sie hielten aber die Materie für ewig, weil sie sich den sinnlichen Begriffen so sehr überlassen hatten, daß sie nichts anders glaubten als Materie. Dies ist der gewöhnliche Irthum aller Leute,

denen das Sinnliche so angenehm geworden ist daß sie auch ihre Begriffe niemals von ihm losmachen wollen. Sie fürchten die Arbeit der Abstraction. Ehe sie es aber gestehen sollten, daß etwas Höheres als ihre Bequemlichkeitsbegriffe Wahrheit sey, so leugnen sie lieber alle höhere Wahrheit. So schloß der Vertheidiger des Epikur im Cicero: "man könnte unmöglich annehmen, daß Gott ohne Körper sey; denn auf diese Art, würde Gott auch ohne Empfindung seyn müssen, also auch ohne Klugheit, ohne Vergnügen., (*) Die alten Völker waren Materialisten geworden, weil sie sehr unvorsichtige Liebhaber der verblühten Sprache waren. Die verblühte Sprache schmeichelt der Selbstliebe. Es ist leicht ein paar Menlichkeiten zu entdecken. Die Bequemlichkeit des Gleichnisses verführet, man überredet sich die Sache ganz zu wissen, von der man nur einige Menlichkeitseigenschaften weiß. Und was ist leichter als daß Menschen, die sich ganz der Sinnlichkeit gewidmet haben, die ihr ganzes Glück darin suchen sinnlich zu seyn und sinnlich zu leben, die Abstractionen vergessen, die bey der wahren Vorstellung von Geistern durchaus nöthig sind. In ihren Vorstellungen

(*) Quod vero sine corpore villo Deum vult esse, (Plato) vt Graeci dicunt, ἀσώματον id quale esse possit intelligi non potest. Careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate. *Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 12.*

gen blieb also nur der Name und eine magere Gedächtnißkenntnis daß Geister und Körper unterschiedene Dinge wären. Wie sollte dieser Unterschied bestimmt werden? Um zu wissen was ein Geist sey, suchte man Menschlichkeiten. Das wollte die Sinnlichkeit, die Bequemlichkeit. Es schien, daß die innern Bewegungen des Feuers die größte Menschlichkeit mit den Geschäften eines Geistes hätten. Wie der Ausbruch des Feuers in Dingen entsethet, wo zuvor der Ungelehrte nichts Feueriges vermuthet hätte, so, stellten sie sich vor, entsethet in einem Geiste ein Gedanke, wo zuvor nichts dergleichen gewesen ist. Wie der Ausbruch des Feuers einen finstern Ort erleuchtet, so, dachten sie, machen die Gedanken uns die Gegenstände um uns her erst recht sichtbar. Haben doch alle Völker die Gleichnißausdrücke von dem Lichte, von der Finsternis der Seele in ihre Sprachen eingeführet. Aber die alten Völker blieben nicht bey der Menschlichkeit stehen. Sie behaupteten dreiste, die Sache sey wirklich so. Nur noch eine Bestimmung gehörte dazu. Sie wußten noch aus dem Unterrichte ihrer Eltern, daß ein Geist an sich unsichtbar sey. Deswegen nannten sie ihre eingebildeten denkenden Materien ein unsichtbares Feuer. Diese Tyrannen der sinnlichen Denkungsart herrschete über die Vorstellungen aller heidnischen Völker ohne Ausnahme. Selbst ihre Weltweisen

waren nicht frey von diesem Joche. Alle diese Menschen, die Gelehrten wie der Pöbel schmeichelten sich das Wesen des Denkens ergründet zu haben, wenn sie sich einbildeten daß es eine innere Bewegung der denkenden Naturen sey, wodurch die einzelnen Theile derselben ihre Orte wechselsweise veränderten. Zwar scheinen die Ausdrücke einiger alten Lehrer von diesem Irthume entfernt zu seyn, aber ihre Meinungen waren in der That nicht von ihm entfernt. Wenn sie lehrten, daß die Geister, daß die Seelen der Menschen aus der Substanz Gottes hervorgekommen wären, so dachten sie diese Substanz als eine Extension. Sie glaubten, daß ein Geist die feinste Art der Extension sey, und daß nicht jede Art von Materie zu einer so subtilen Bewegung geschikt sey. Die einzelnen Erzählungen ihrer Lehren werden uns davon überzeugen.

§. 4.

Das System der Emanation und der Dualismus, die zween Hauptirrhümer der alten Völker.

Alle Lehren der heidnischen Völker von Gott und von der Welt werden in zwey allgemeine Lehrgebäude abgetheilet; in das System des Dualismus und in das System der Emanation. Die Dualisten behaupteten, daß von Ewigkeit her Gott und die Materie, aus der die Welt werden sollte, als zween von einander abgesonderte Gründe aller Dinge vorhanden
gewe-

gewesen wären. Die Vertheidiger der Emanation glaubten, daß Gott die einzige ursprüngliche Substanz und zugleich die Sammlung aller andern Dinge sey, welche mit der Zeit durch besondere Entwicklungen aus der göttlichen Substanz hervorgekommen wären.

So schwer es auch in vielen Fällen ist die Entstehungsgründe der Irthümer anzuzeigen, so können sie doch von diesen zween Irthümern ohne Schwierigkeit angezeigt werden. Der Irthum eine Emanation zu glauben, der älteste von beiden, ist nichts anders als eine irrige Auslegung der wahren Geschichte von der Schöpfung. Die Erfinder dieses Irthums wußten aus dem Vortrage ihrer Vorfahren, daß die Welt von Gott hervorgebracht sey. Diesen Satz suchten sie sich begreiflich zu machen. Aber das abstracte Denken war ihnen zu fremd. Wie hätten sie sich eine Schöpfung aus Nichts denken können? Sie dachten den Satz, aus Nichts wird Nichts, in sinnlichen Begriffen, und das Nichts, woraus auch nichts anders werden könnte, als das bloße Gegentheil des Daseyns. Aus diesem falschen Begriffe folgerten sie: „Alle erschaffene Dinge sind von Gott hervorgebracht worden. Sie hätten nicht entstehen können, wenn ihr Stoff nicht schon vorher gewesen wäre. Also müssen sie zuvor, ehe sie als einzelne Dinge hervorkamen, von Ewigkeit her in der göttlichen

„Substanz als Theile in ihrem Ganzen eingeschlossen gewesen seyn.“ Dieser Irrthum ist in der Hauptsache wirklich einerley mit der schädlichen Lehre des Spinoza. Wir müssen uns nur dabey erinnern, daß die Irrenden der alten und der neuen Zeit immer von einander unterschieden sind, wenn sie gleich einerley Hauptirrhume folgen. Die Alten redeten unbestimmt, sie dachten nicht so viele Folgen ihrer Sätze als ein Neuerer. Wenn die Frage entstand; wie aus der geistigen Substanz etwas Gedankenloses, ein Körper hätte werden können, so halfen sie sich durch physikalische Menlichkeiten. Das Denken sollte die feinste, die schnellste aller Bewegungen seyn. Aber die Bewegung vermindert sich durch die Entfernungen der Orte. Also nahmen die meisten Vertheidiger der Emanation an, daß nach den Verhältnissen des großern oder geringern Raumes, welchen die aus Gott hervorgekommenen Dinge hätten durchlaufen müssen, ehe sie in ihre bestimmten Standorte kommen konnten, entweder etwas oder nichts von dieser vorzüglichen Bewegungsart in ihnen geblieben sey, und daß sie in dem ersten Falle noch immer denkende Naturen wären, in dem zweiten aber nur ein Stoff für Körper. Andere stellten sich schon in der göttlichen Substanz beides als verschieden vor. In dem Reiche des Irrthums ist niemals Einigkeit.

In

In den folgenden Zeiten machten einige Gelehrte, die nicht bey den alten Gedanken allein stehen bleiben, sondern selbst nachdenken wollten, die Anmerkung daß dieses Lehrgebäude für die Würde der Gottheit beleidigend sey. Sie bemerkten in den einzelnen Dingen, die zur Welt gehören, viel Unvollkommenheit, viel Böses. Sie konnten sich nicht überreden, daß dieses alles einmal ein Theil der Gottheit gewesen sey. Diese Vorstellungen hätten sie wieder zu der Wahrheit führen können. Sie selbst entferneten sich auf das Neue davon. Ihre herrschende Abneigung gegen den Begriff von der Schöpfung aus Nichts entfernete sie davon. Sie sahen ein daß die erschaffenen Dinge keine Emanationen, keine Ausflüsse aus der Substanz Gottes seyn könnten. Zugleich blieben sie immer in der Ueberredung, daß die Stoffe derselben stets müßten da gewesen seyn. Sie fiengen an zu glauben, daß von Ewigkeit zween verschiedene Gründe aller Existenzen gewesen wären, Gott und die erste ungeformte Sammlung aller weltlichen Substanzen, das sogenannte Chaos. Dies war der Ursprung des Dualismus.

Aber die Dualisten blieben ihrem eigenen System nicht getreu. Wenn sie gleich wahrnahmen, daß Gott zu sehr von der gedankenlosen Materie, dem Stoffe der eigentlichen Körper unterschieden sey, als

daß er denselben aus seiner geistigen Substanz könnte hervorgebracht haben; so bemerkten sie doch keinen so wesentlichen Unterschied des höchsten Wesens und der erschaffenen Geister. Die Entfernungen der verschiedenen Vollkommenheit zwischen Geistern erschienen ihnen nur als verschiedene Gradationen einer Bewegungsart, die im Grunde einerley seyn könnte. Von diesen materialistischen Begriffen fortgerissen dachten sie sich in der Gottheit Theilungen aus, vermöge deren ein jeder Theil, so bald er von dem Ganzen dem Orte nach abgesondert seyn würde, auch ein besonderer Geist für sich seyn müßte. Dieses ist die feinere Lehre der Emanation. Wir werden sie in den Lehrgebäuden aller Dualisten antreffen. Nur ist sie in dem einen immer bestimmter enthalten als in dem andern. Einige Dualisten nahmen alles Denkende in der Welt für göttliche Ausflüsse an. Andere machten unter den denkenden Naturen einen Unterschied. Nur diejenigen ließen sie für Theile der Gottheit gelten, die wirklich eines vernünftigen Denkens fähig sind. Die andern, deren Gedanken nicht die Höhe der Vernunft erreichen, schienen ihnen dieses erhabenen Ursprunges unwürdig. Sie glaubten, in dem Chaos selbst mögten noch wohl Theile von solcher Feine seyn, daß ihre Bewegungen die untersten Grade des Denkens ausmachen könnten.

§. 5.

Der falsche Begriff von einem allgemeinen Weltgeiste
ist die Quelle der Abgötterey.

Diese Völker waren alle darin einig keine andere Art von unmittelbaren Wirkungen anzunehmen, als diejenige die durch eine Gegenwart der physikalischen Orte geschiehet. Auch diese Vorstellung ist sinnlich-
denkenden Menschen sehr natürlich. Sie hatten aber von göttlichen Wirkungen gehöret; sie waren von ihren Vorfahren belehret worden, daß Gott die Welt beherrschet. Auch diese Kenntniß machten sie sich durch ihre sinnlichen Begriffe unfruchtbar. Um sichs begreiflich zu machen wie Gott die Welt beherrschet, wie er Wirkungen auf eine unmittelbare Art in ihr hervorbringt, so überredeten sie sich daß Gott jedesmal dem Theile der Welt, auf den seine Handlung gerichtet sey, dem Orte nach und auf eine recht physikalische Art gegenwärtig sey. Daher kamen ihre Begriffe von einem Gotte der die Welt durchdringen sollte, von einem Gotte welcher der Weltgeist sey. In den besondern Auslegungen dieses Irthums giengen sie sehr von einander ab. Einige dachten sich überhaupt eine Ausdehnung der göttlichen Substanz durch das Ganze der Welt. Die einzelnen Theile derselben sollten doch immer in einem gewissen Zusammenhange bleiben und die vorzüglichste Anzahl von ihnen, oder auch die an sich selbst

selbst vorzüglichsten Theile sollten in einem bestimmten Raume versammelt seyn, um von daraus die Bewegungen der übrigen Theile und durch sie auch die Bewegungen des Ganzen einzurichten. Diese Auslegung ist der Irrthum vieler griechischen Weltweisen gewesen.

§. 6.

Die Anbetung der Gestirne, die erste Art der Abgötterey.

Über der grössere Theil von diesen Irrenden gab dem gemeinschaftlichen Traume eine andere Einrichtung. Er glaubte, daß es für die ganze göttliche Substanz zu gering sey sich unmittelbar mit den Bewegungen der Welt zu beschäftigen. Aus einer unrecht angewendeten Ehrfurcht nahmen diese Leute lieber an, daß gewisse besondere Emanationen der Gottheit durch die Theile der Welt herum vertheilet wären und daß Geschäfte hätten diese besondern Theile als so viele Statthalter der Gottheit zu beherrschen. Man siehet leicht, daß diese Leute eine falsche Anwendung von der Geschichte der Engel gemacht haben, die ihnen unmöglich in den ältesten Zeiten hatte unbekant seyn können. Um die besondern Standorte dieser Emanationen, dieser Untergottheiten zu bestimmen, sahen sie darauf welche Theile der Körperwelt die meiste Aehnlichkeit mit den geistigen Naturen hätten. Diese vorzügliche Aehnlichkeit

lichkeit glaubten sie in den Gestirnen zu bemerken, als Körpern welche sie für feurig annahmen. Denn als etwas feuriges bildeten sie sich auch die Geister ein. So ward ihnen die Sonne, so ward ihnen jedweder Himmelskörper ein Sitz gewisser Gottheiten, und so oft sie eine Gottheit verehren wollten, die sie als einen vorzüglichen Beherrscher der Welt dachten, so wendeten sie sich, um doch immer etwas sinnliches vor sich zu haben, mit ihrer Verehrung an den Wohnplatz einer solchen Gottheit, an das Gestirne selbst. Durch diese Irthümer geleitet kamen die alten Völker zur Anbetung der Gestirne. Mit der Zeit vergaß der gemeine Mann sehr leicht, daß die Verehrung der Himmelskörper selbst nur eine sinnbildliche Verehrung seyn sollte.

§. 7.

Die Vergötterung der Helden, die andere Art der Abgötterey.

Derselbige Irthum von den Emanationen brachte eine zweite Art von Abgötterey hervor. Diese Menschen, die alle Geister für Theile der Gottheit hielten, mußten auch die menschlichen Seelen dafür halten. Aber sie konnten unmöglich so unachtsam seyn, daß sie nicht den sehr merkbaren Unterschied hätten sehen sollen, der einen grossen Mann von dem gemeinen Haufen der Menschen unterscheidet. Also glaubten sie auch, daß die Seele eines merkwürdigen Mannes ein vorzüg-

vorzüglicher Theil der Gottheit sey. Diese schwülstige Vorstellung hatten sie insonderheit von den Stiftern der besondern Völker, als den größten Wohlthätern der einzelnen Gesellschaften. Sie zweifelten auch nicht daran, daß nicht solche erhabene Seelen in der Zukunft nach dem Tode eine vorzüglichhohe Würde sollten erhalten haben. So viel war ihrem Gedächtnisse noch von der Wahrheit übriggeblieben daß nach diesem Leben Belohnungen und Strafen seyn werden. Diese Wahrheit ließ sich nicht leicht vergessen. Die Selbstliebe schützte sie, und man mußte sich schon die Fertigkeit im Irthume zu einer Art von Kunst gemacht haben, wenn man sich wider dieselbe empören wollte. So kunstreich irreten die alten Völker nicht. Sie nahmen die Wahrheit von dem künftigen Leben an; aber sie verderbten dieselbe durch Zusätze des Vorurtheiles. Aus der Vorstellung, daß die Seele eines erhabenen Mannes, dem oft ein ganzes Volk für seinen Wohlstand verpflichtet seyn mußte, ein vorzüglicher Theil der Gottheit sey, entstand die zweite, daß eine solche Seele auch nach dem Tode fortfahren würde ihre Mitbürger zu beglücken. Wie hätte dieses anders geschehen können, als daß ihr wenigstens ein Theil der Herrschaft über das Volk gegeben wurde, daß sie mit andern Untergöttern in eine Gemeinschaft der Regierung kam? So verehrten sie also in ihren verstorbenen

nen

nen Helden Geister, die als vorzügliche Theile der Gottheit nicht nur in ihrem Leben der Welt genützt hätten, sondern auch noch in der Zukunft nützen würden, nachdem sie in bessere Wohnplätze, vermuthlich in die nahegelegenen Gestirne wären erhoben worden. Dies war der Grund der Gewohnheit, die Plinius beschreibt, (*) der Gewohnheit den nützlichen Lehrern eines Volkes seine Dankbarkeit dadurch zu bezeigen, daß man sie nach ihrem Absterben zu den Göttern zählte. Es war nicht eigentlich Dankbarkeit, welche diese Gewohnheit gründete. Diese Dankbarkeit würde so viel als eine Annahme des Rechtes gewesen seyn, verdienten Männern nach ihrem Tode eine Würde zu geben, die kein Sterblicher ihnen geben kan. Diese Thorheit, die Thorheit der Theurgie, ist viel neuer; sie ist eine Künsteley gewinnsüchtiger Priester gewesen. Cicero giebt uns einen ähnlichen Begriff, welcher zugleich die vorige Art der Abgötterey mit bezeichnet. Er führet aus dem stoischen Philosophen, dem Perseus an; „daß man diejenigen Menschen für Götter gehalten hätte, die etwas von vorzüglicher Nutzbarkeit für das menschliche Leben erfunden hatten; und daß man die guten und heilsamen Sachen selbst mit dem Namen der Gottheiten bezeichnet hätte.,“ (**)

§. 8.

(*) Hist. nat. L. II. c. 17.

(**) Cic. de Nat. Deor. L. I. 15.

§. 8.

Einkleidungen, welche die Gelehrten diesen Irthümern gaben.

Diese zweien Irthümer, der Dienst der Gestirne und der Helden, herrschten über den grossen Haufen in den Nationen. Die Gelehrten sahen den Ungrund einer solchen Verehrung ein; die Scharfsichtigsten sahen ihn gewiss ein. Aber ihnen fehlte die Dreistigkeit, dem Volke zu sagen daß es irrete. Lieber verstellten sie sich und verhüllten die Sätze, die sie ihm vortragen wollten, bisweilen Wahrheiten und öfter neue Irthümer in Ausdrücke, die der Sprache des Volkes ähnlich waren, in welcher es von seinen Abgöttern redete. Diese Furchtsamkeit der alten Weltweisen hat ihre Lehrsätze mit einer Finsternis überdeckt, die oft den schärfsten Blicken eines Kunsttrichters undurchdringlich ist. Man muß oft genug den innern Sinn ihrer Ausdrücke nur rahten. Sie sprachen offenerherziger in dem geheimen Zimmer, worein sie sich mit ihren vertrauten Schülern verschlossen. Daher kam es daß fast alle alte Lehrer, vornämlich die morgenländischen, ausser dem öffentlichen Unterrichte, der dem Volke gewidmet war, noch eine geheime Lehre hatten die ihren besondern Schülern allein vorgetragen wurde. Daher kamen auch die geheimen Feierlichkeiten, die Mysterien, die dem Volke durch die Benennung gottesdienstlicher Geheimnisse ehrwürdig gemacht

gemachtet wurden, ob sie gleich fast ohne Ausnahme Versammlungen waren, die keine andere Absicht hatten als den Gottesdienst der Nation in der Stille zu verwerfen. Denn diese Versammlungen waren recht eigentlich dazu bestimmt es dem Gedächtnisse der Initiiirten unvergeßlich zu machen, daß die angebeteten Schutzgötter des Volkes entweder natürliche Kräfte wären, oder daß sie nichts mehr gewesen wären als Menschen, einige von ihnen gute Bürger des States, andere aber auch wohl Geißeln ihres Zeitalters.

§. 9.
Lehrsätze der Chaldaer.

Ohne an dem bis zur äußersten Weitläufigkeit hinausgeführten Streite über das vorzügliche Alterthum der Völker Theil zu nehmen, können wir doch dieses mit Gewisheit behaupten daß die Chaldaer die erste grosse Gesellschaft gewesen sind, deren Meinungen einen Platz in dieser Geschichte verdienen. Wir würden uns einen sehr vortheilhaften Begriff von dem Lehrgebäude dieses Volkes machen müssen, wenn wir glauben könnten daß der Verfasser des Orakels, welches Eusebius von ihnen anführet, (*) ihre wahre Gedan-

(*) Μέντοι Χαλδαίοι σοφίαν λάχον ἢ δ' ἄρ' Ἑβραῖοι fen
 Αυτογέννητον ἀγκυρα σεβάζομενοι θεῶν ἀγνώστ.

Die Chaldaer allein und die Hebräer haben die Weisheit
 erlanget,
 Sie verehren den selbstständigen Herscher, Gott mit einem
 reinen Dienste.

Euseb. Praep. Evang. L. IX.

S

ken vorgetragen hätte. Aber dieses Orakel hat alle Merkmale eines Betruges an sich, und noch dazu hat sein Verfasser sehr wenig gewußt wie er den Betrug verstecken mußte. Es ist gar nicht daran zu denken, daß das heidnische Griechenland sollte geneigt gewesen seyn vortheilhaft von den Juden zu reden. Gegen ein Volk, das ihnen so seltsam vorkam, glaubten die Heiden alle Pflichten der Menschlichkeit bis zum Ueberflusse erfüllet zu haben, wenn sie ihre Abneigung gegen dasselbe nichts mehr als Verachtung werden ließen. Gelobet haben sie dasselbe gewiß nicht. Aber ein so offenbar falsches Zeugniß verdienet nicht einmal als ein Zweifel gegen die richtigern Nachrichten zu gelten, die wir noch von den Meinungen der Chaldaer haben. Die Chaldaer nemnten Gott den König, den Vater aller Dinge, dessen Vorsehung alles in Ordnung gebracht hätte und noch darin erhielt. Dies ist aus dem Diodorus Sicul. (*) Aber es kömmt auf den Nachdruck des Wortes Vater an. Soll es eine eigentliche Hervorbringung der Welt bezeichnen, eine Schöpfung aus Nichts? Oder ist es nur ein Ehrenname der Herrschaft, so wie der homerische Jupiter oft genug der Vater der Götter und der Menschen heisset, ohne daß dieser groffe Ausdruck in den Gedanken des Dichters etwas mehr anzeigen sollte, als einen Vorsitz
in

(*) Diodorus Siculus L. II.

in dem Richte der Götter und eine sehr eingeschränkte Herrschaft über die Menschen? Um der Auslegung ihre Gewisheit zu verschaffen, so müssen wir dieses Wort aus dem Ganzen der chaldäischen Lehre beurtheilen. Die Orientaler verbergen uns sonst immer das Eigentliche ihrer Meinungen, wenn wir ihre Ausdrücke nicht aus dem Ganzen ihres Vortrages erklären. Ihre Sprache nach dem Wehrte beurtheilen, den die Worte bey uns Abendländern haben, heisset immer unsere Gedanken in die Stelle orientalischer Begriffe setzen. Die Entscheidung kan durch folgende Untersuchung zuwege gebracht werden. Haben die Chaldäer der Materie eine Ewigkeit zugetrauet, so sind alle ihre prächtigen Ausdrücke von dem Vater der Welt nichts mehr als dichterische Redensarten, wodurch sie anzeigen wollten daß das Ganze aller Dinge eine Mischung von gedankenloser Materie und von einer denkenden Materie sey, daß ein mit der eigentlichen Materie, dem Stoffe grober Körper gleich ewiger Geist in dieser Materie die ersten regelmäßigen Bewegungen hervorgebracht habe und noch über die Fortsetzung derselben wache. Diese Meinung, den wahren Sinn der Chaldäer setzen die Ueberbleibsel des Berossus, die Syncellus (*) gesammelt hat, ausser Zweifel. Nirgends wird in diesem allegorischen Galimatias etwas

(*) Syncellus in Chronico,

davon gedacht, daß Gott der Materie ihr Daseyn gegeben hätte. Vielmehr nimmt Berosus als das Erste der Existenzen eine Mischung von Wasser und Finsternis an. Die Betrachtung der übrigen morgenländischen Philosophien wird uns überzeugen, daß sie die Finsternis in der ersten Bedeutung, welche sie diesem Worte gaben, für einen Mangel göttlicher Einflüsse in Theile der Materie hielten. Also behauptete Berosus, so weit seine seltsamen Metaphoren in eine menschliche Sprache können übersezt werden, daß die Materie zuerst in einer todten Ruhe gelegen hätte. Dies ist der erste Begriff vom Chaos, dessen Vorstellung in der Folge das ganze Heidenthum bezaubert hat. Die Begriffe der Chaldäer von Gott selbst waren noch schlimmer. Der Gott, den sie lehrten, sollte selbst theilbar seyn. Bald soll Belus, da er der Materie ihre Ordnung gab, sich selbst verwundet haben, bald soll er sich von andern Göttern, die schon als Ausflüsse seines Wesens vorhanden gewesen wären, haben verwunden lassen um etwas Neues in der Welt hervorzubringen, wenn sein Blut sich mit Theilen der Materie vermischen würde. Man ist nicht vermögend diesen schwärmerischen Ausdrücken einen andern Sinn zu geben als daß sie eine unbestimmte Lehre von dem Weltgeiste enthalten und überhaupt so viel behaupten, daß überall da ein Theil der eigentli-

chen

den göttlichen Substanz gegenwärtig und in Theile der Materie hineingemischet seyn müste, wo diese Materie regelmässige Bewegungen bekommen sollte, wo geformte Körper aus ihr werden sollten. Der Geist, den sie glaubten, wurde also von ihnen auch als eine Materie gedacht, die nur etwas feiner als die andere und deswegen auch unsichtbar seyn sollte; ohngefähr so als es die in einem figürlichen Ausdrucke sogenannten Lebensgeister, der Nervensaft, in einem menschlichen Körper sind. Denn so bald von einem Geiste eine Extension gelehret wird, so wird er als Materie beschrieben, nicht anders als noch in unsern Zeiten die Liebhaber des Materialismus ihre eingebildete denkende Materie beschreiben. Dieser materialistische Begriff der Chaldäer von den Geistern überhaupt lästet sich auch aus ihrer Theorie von den bösen Geistern dathun. Sie dachten diese Geister als Zusammensetzungen aus einer gröbern Materie als die übrigen. (*)

Dieser Satz, daß die Chaldäer Gott für den Weltgeist gehalten haben, ist noch aus andern Nachrichten erweislich. Eine Stelle im Philo machet ihn offenbar. (**) Die Worte dieses Mannes sind; „daß „die Chaldäer entweder die sichtbare Welt selbst für

J 3

„Gott

(*) Arnobius adu. gentes, L. IV.

(**) Philo de migrat. Abraham.

„Gott gehalten hätten, oder Gott für die Seele der Welt, die durch sie ausgebreitet sey.“ Diese zwei Meinungen sind vereinbar. Die Chaldäer haben wahrscheinlicher Weise die Emanation gelehrt, und noch dazu die Emanation in dem weitläufigsten Umfange. Ihre Nachbarn die Perser lehrten dieselbe, und wir haben schon gezeigt daß die Lehre von der Emanation für einen ältern Irrthum zu halten sey als der Dualismus. Nach dieser Mußthausung kan es leicht angenommen werden daß die Chaldäer Gott genennet haben, wenn sie von dem Ganzen der existirenden Dinge reden wollten. Diese Sprache redeten sie insonderheit alsdenn, wenn sie dieses Ganze in seiner ersten Gestalt beschreiben wollten. Aber da sie unter den existirenden Dingen einen gar zu merklichen Unterschied fanden und das Geistige für das Vorzügliche erkennen mußten, so nannten sie dasselbe im engeren Verstande Gott, wenn sie es dem Gedankenlosen, der Materie der Körper entgegen setzten. Kein Spinosiste kan diesen Doppelsinn des Ausdruckes vermeiden. Die Chaldäer aber waren gewiß keine solchen Kenner von den Regeln der philosophischen Sprache, daß sie hätten Bedenken tragen sollen einem Worte mehr als eine Bedeutung zu geben.

Wenn man begierig ist mit dieser Erklärung die Gedanken des Berosus zu vereinigen, daß das Chaos zuerst
in

in Unordnung gewesen sey, so kan der Versuch ohne grosse Mühe ausgeführet werden. Wir werden verschiedene griechische Weltweisen in ziemlich deutlichen Ausdrücken den Satz behaupten hören daß die Emanation erst nach und nach geschehen sey und daß zuvor die gröbern Theile der Materie um die feinem Theile der eigentlich sogenannten Gottheit herumgelegt hätten. Die Chaldäer sind die Ersten in dieser Reihe der Irrenden. Die Sprache des Irthums ist zu erst stets unbestimmt. Die Griechen, die kunstmäßiger irreten weil sie in späteren und gelehrteren Zeiten irreten, haben wenigstens etwas bestimmter geredet. Aber wenn sie uns die Irthümer der älteren Völker erzählen, so reden sie zu sehr in ihren eigenen Ausdrücken, nicht in den Ausdrücken der Völker, deren Gedanken sie uns erzählen. Sie setzen ihre Kunstwörter in die Stelle der unbestimmten Ausdrücke, die Jenen eigen waren. Daher ist es geschehen, daß wir so oft den spätern Irthum des Dualismus in Erzählungen antreffen, die allein die Emanation vortragen sollten. Es kam nur darauf an, daß der Erzähler ein Dualiste war, so ließ er die alten Völker von dem Weltgeiste in dualistischen Begriffen denken. Es ist gewis, daß diese Völker selbst nichts bestimmtes von dem Weltgeiste gedacht haben. Alles, was sie selbst von der Emanation dachten, war unbestimmt; wenig-

stens daß, was die ältesten unter ihnen davon dachten.

Wir können nicht mit völliger Genauigkeit sagen, was die Chaldäer von der Natur Gottes gedacht haben. Wäre es erweislich, daß der Zoroaster, der als ihr Lehrmeister angenommen wird, einerley Person mit dem persischen Zerduscht gewesen sey, so würde mit Gewisheit folgen daß die Chaldäer dieselbigen Vorstellungen von Gott als einer feurigen Natur gehabt hätten, welche die Perser hatten. Aber die Nachrichten von den verschiedenen Personen, denen der Name Zoroaster gegeben wird, sind zu sehr streitig. Wir müssen uns damit begnügen folgende Anmerkung gemacht zu haben. Die Theogonie der Chaldäer ist nicht zum Drittheile so vollständig als die persische, die wir gleich vortragen werden. Haben also beide Völker wirklich einen ersten Lehrer ihres Ir Glaubens gehabt, so sind sie doch in den Erweiterungen desselben von einander abgewichen. Eine Menge von Menschen, die einem Irthume der Einbildungskraft nachfolget, wird sich immer in verschiedene Nebenwege zerstreuen. Aber die allgemeine Menlichkeit der Chaldäischen Begriffe mit den Irthümern der andern orientalischen Völker machet es zu einer hohen Wahrscheinlichkeit, daß ihr Grundbegrif von Gott dem Be-

griffe

griffe der übrigen Orientaler darin gleich gewesen sey, Gott als eine feurige Natur zu denken.

S. 10.

Lehrsätze der Perser.

Die Religion der alten Perser ist ein Gegenstand sehr mühsamer Untersuchungen. Es ist schwer den alten Irrglauben der Nation von den etwas spätern Erdichtungen ihrer Gelehrten, des Zerduscht und seiner Secte zu unterscheiden. Es ist eben so schwer aus den Allegorien dieser Lehrer bestimmte Bedeutungen herauszubringen. Es ist endlich schwer auszumachen, wie viel von den Sätzen, die uns als Sätze der Magier sind überliefert worden, diesen alten Lehrern zugehöret. Die folgenden Zeitalter sind nie müßig gewesen, in den Irrgängen der falschen Meinungen immer weiter herumzuschweifen. Wenn sie es nicht wagten Erfinder zu heißen, gaben sie ihre eigenen Träume von Gestern her für alte Begriffe der Vorfahren aus. Man kan zuletzt so viel mit Gewisheit behaupten daß die Nationen, die wir mit einem allgemeinen Namen Perser nennen, der ganze Landstrich von den Ufern des Tigers bis an die Gränze von Indien Abgötter gewesen sind, wie ihre Nachbarn die Chaldäer es auch waren. Ihre Abgötterey ist auch von den zweyerley Arten gewesen, die wir schon überhaupt beschrieben haben.

Sie waren Gestirnanbeter. Zerduscht würde sonst schwerlich daran gedacht haben ihnen seinen Sonnendienst vorzutragen. (*) Ich weiß nicht, aus welchem Grunde der Uebersetzung man sich insgemein vorstellt, daß diese Völker aus einer dankbaren Empfindung der Vortheile, welche die Sonne ihnen verschaffte, diesem prächtigen Himmelskörper ihre Verehrung gewidmet hätten. Dergleichen Enthusiasten in der Dankbarkeit hätte in dieser Betrachtung der Nord viel natürlicher hervorbringen müssen. Denn die mitternächtlichen Gegenden verschaffen ihren Einwohnern ungleich mehr sinnliche Empfindungen von den guten Wirkungen der Sonne, und das Unangenehme, das sie bisweilen von ihr empfinden müssen, ist eine Kleinigkeit gegen die Marter, welche die Völker des Mitages und insbesondere viele persische Völker von der Sonnenhize leiden. Diese Völker würden eher darauf gekommen seyn die Nacht als eine wohlthätige Gottheit zu verehren. Es mußte schon ein älterer Irrthum über sie herrschen, von welchem die Anbetung der Gestirne nur die Folge und der zweite Irrthum wurde. Diesen ältern Irrthum, die Quelle des andern, haben wir schon angezeigt. Die alten persischen Völker

(*) Wir werden in der Folge Gelegenheit haben zu untersuchen, ob der Sonnendienst des Zerduscht die Unschuld an sich gehabt habe, welche die Verfasser der allgemeinen Welthistorie Th. IV. von ihm behaupten.

fer dachten unstreitig so. Sie waren einmal dem Vorurtheile unterthan, daß Gott und alle Geister eine feurige Natur haben müßten. Sie suchten Hülfsmittel für ihr Gedächtniß, um Gott oft genug zu verehren. Dieses Hülfsmittel suchten sie in Menlichkeiten. Nach ihrem Begriffe konnte nichts eine grössere Menlichkeit mit Gott haben, als die Sonne; selbst ein prächtiges Feuer und welches in Vergleichung mit einem andern Feuer ausserordentlich rein seyn mußte. Also nahmen sie die Sonne zuerst als ein Sinnbild der Gottheit an. Ihre verwirrten Begriffe von dem Weltgeiste kamen dazu, um das Gebäude ihres Irrthums vollends aufzuführen. Die im genauern Verstande sogenannte Gottheit, die feurige denkende Natur, welche dem Ganzen seine Einrichtung sollte gegeben haben, mußte in der Welt verschiedene Standorte haben. Dem unphilosophische Menschen werden den Begriff von der Allgegenwart Gottes stets durch physikalische Vorstellungen verderben. Also glaubten die Perser, daß der Theil der Gottheit, der insbesondere über unsern Planeten herrschen sollte, vorzüglich in einem so prächtigen Gestirne gegenwärtig sey, dessen feurige Einrichtung sich weit besser zum Aufenthalte der geistigen Substanz schicke als die Verfassung des finstern Erdbodens. Also setzten sie einen grossen Theil der Gottheit in die Sonne; nachmals auch in andere Gestir-

Gestirne, deren Glanz sie einerley Natur mit der Natur der Sonne vermuthen ließ, also auch einerley Bestimmung mit der Bestimmung, der sie die Sonne gewidmet hatten. In einer fernern Folge des Irthums bildeten sie sich ein, daß diese besondern Theile der Gottheit die eigentlichste Verwaltung der irdischen Dinge hätten, und daß der Ueberrest, eigentlich der Haupttheil der Gottheit, in dem obersten Theile des Ganzen, in dem allerreinsten Lichte sich aufhielte. Unfehlbar war es die Absicht der Lehrer, daß diese Vorstellung die allgemeine Vorstellung der Nation seyn sollte. Aber der Pöbel blieb bey dem Sichtbaren stehen, und dachte sich seine Götter allein in den Gestirnen; den Vornehmsten derselben in der Sonne, weil sie das vornehmste der Gestirne zu seyn schien.

Zweitens waren die alten Perser auch Anbeter der Helden. Ihr Mithras, ihr Ormuzd, Hormisdas oder Dromasdes und Dromazas, wie die Griechen ihn nannten, und drittens ihr Ahriman waren vergötterte Helden. Dieser Satz bekömmt durch die Namen Leibniz und Mosheim, die ihn behauptet haben, ein großes Gewicht. (*) Vielleicht ist die Leibnizische Erklärung

(*) S. Theodicée P. II. §. 138. Des sel. Kanzlers von Mosheim Anmerkungen zu Eudworths System. intellectuel. S. 328. und folg.

klärung von der Völkerschaft des Ahriman zu führi. Denn ihr Grund ist nichts mehr als eine Menlichkeit des Namens. Aber ich zweifelte ob es möglich sey bey so dunkeln Nachrichten die Wahrscheinlichkeit näher an die Gränzen der Gewisheit zu bringen, als es in der mosheimischen Erklärung geschehen ist.

§. 11.

Lehrsätze des Zerduscht und der Magier.

Die Lehrsätze des Zerduscht verfinstert uns nicht nur die Unzuverlässigkeit der griechischen und arabischen Nachrichten, und das Unbestimmte, welches die blumenreiche Sprache der Morgenländer stets bey abstrakten Gegenständen verursacht. Unsehlbar ist ein Theil dieser Dunkelheit der List dieses betrügerischen Lehrers und seiner Nachfolger zuzuschreiben, die es nicht wagen wollten das Volk sehen zu lassen, wie viel neue Lehren sie ihm aufbürdeten. Zuletzt haben die Gelehrten der neuern Zeiten selbst Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten gehäufet, da sie den Vortrag des Zerduscht, oder vielmehr das, was Griechen und Mahumedaner uns von seinen Lehren erzählen, nach ihren einmal angenommenen Meinungen willkürlich ausgeleget haben. So hat Hyde nichts unversucht gelassen um dem Lehrgebäude des Zerduscht die unschädlichste Gestalt zu geben, die er ihm nur geben konnte.

Fonte. (*) So hat auf der andern Seite Bayle (**) entweder stets geglaubet, oder sich gestellet als glaubte er in den Sätzen der Magier die eigentlichsten Spuren des Manichaeismus gefunden zu haben. Denn man weiß, daß es sein beständiges Augenmerk war den Ueberlieferungen alter Meinungen eine solche Wendung zu geben, wodurch sein Lieblingsbirthum bestätigt werden konnte, daß die sich selbst überlassene Vernunft geneigt sey zween unabhängige Gründe alter Dinge zu behaupten, von welchen der eine seiner Natur nach eben so böse seyn müste als der andere gut. Über die zween grossen Kunstrichter der philosophischen Alterthümer, der stets verehrungswürdige Mosheim (***) und der Herr P. Brucker (****) haben die Nachrichten von dem System der Magier zu genau beurtheilet, als daß man ihre Auslegungen verlassen könnte. Unter den alten Nachrichten will ich nur drey vorzüglich merkwürdige auslesen. Die eine liefert Plutarch. (*****) Sie enthält folgendes. „Wenn nichts ohne Ursache geschiehet und das Gute dem „Bösen

(*) *Thomas Hyde de religione veterum Persarum Cap. 20.*

(**) *Dictionnaire historique et critique, Article Zoroastre.*

(***) Anmerkungen zum Eudworth S. 248. u. f.

(****) *Historia critica Philosophiae P. I. Lib. II. cap. 3. §. 12. sqq.*

(*****) *De Iside et Orifide. Operum T. I. p. 658, 659. Edit. Henrici Stephani 1572.*

„Bösen seine Ursache nicht giebt, so muß nothwendig
 „in der Natur für das Böse sowol als für das Gute
 „sein eigener Ursprung und sein besonderer Grund da
 „seyn. Dieser Gedanke ist von den Meisten und von
 „den Klügsten gebilliget worden. Einige behaupten
 „zwo Gottheiten, die sich mit entgegengesetzten Verrich-
 „tungen beschäftigen sollen. Die eine soll das Gute
 „verrichten, die andere das Böse. Andere sagen daß
 „nur der Grund des Guten ein Gott sey; den Grund
 „des Bösen nennen sie einen Dämon. Dies war
 „Zoroasters Meinung. — — Er nannte den Grund
 „des Guten Dromazas, den Grund des Bösen Ari-
 „manius. Er setzte hinzu daß unter den Dingen, die
 „uns bekannt sind, das Licht dem Dromazas, die
 „Finsternis und die Unwissenheit dem Arimanius am
 „meisten ähnlich sey. In das Mittel zwischen diese
 „zween Gründe stellte er den Mithras. Aus dieser
 „Ursache wird Mithras von den Persern der Middle-
 „re (*) genennet. — — Sie sagen daß Dromazas
 „aus dem reinsten Licht entstanden sey, Arimanius aber
 „aus der Finsternis. Die zweite Nachricht, die
 „selbst Baylen beunruhiget hat, ist aus dem orientali-
 „schen Schriftsteller, dem Scharistani. (**) „Zerduscht
 „lehrete, Licht und Finsternis wären die zween entge-
 „gengesetzten Gründe und so wären es auch Vezdan
 „und

(*) *Meotrys.*

(**) Diese Stelle stehet im Hyde.

„und Ahremann, die beiden Ursprünge von allem was
 „in der Welt ist. Aus ihren Vermischungen wären die
 „Zusammensetzungen entstanden und aus den verschie-
 „denen Zusammensetzungen wären die Gestalten her-
 „vorgebracht worden. Gott, der das Licht und die
 „Finsternis erschaffen hat, sey der einzige Urheber von
 „beiden, ohne einen Gehülfsen; ihm müste man nicht,
 „wie die Zervaniten lehren, den Ursprung der Finster-
 „nis zuschreiben, sondern das Gute und das Böse, die
 „Dauer und der Untergang, die Reinigkeit und die
 „Unreinigkeit wären aus der Vermischung des Lichtes
 „und der Finsternis hervorgekommen, und wenn diese
 „beiden nicht wären vermischt worden, so würde die
 „Welt nicht entstanden seyn.,, Scharistani fährt
 fort; „Diese zween Gründe erhoben sich gegen einan-
 „der und stritten um den Sieg. (die Oberherrschaft.)
 „Endlich wurde die Finsternis von dem Lichte besie-
 „get, und das Böse von dem Guten. Darauf kam
 „das Gute unbeschädiget zu seiner Welt, das Böse
 „entwich zu der seinigen, und dies war die Ursache
 „der Befreyung. Nachdem der höchste Gott diese
 „Beiden nach seiner Willkühr ins Gleichgewichte ge-
 „bracht, vermischet und in dieser Mischung überschauet
 „hatte, richtete er das Licht als etwas Ursprüngli-
 „ches ein und befahl ihm die Existenz in der Absicht
 „daß es existiren sollte, die Finsternis folgte nur nach
 „wie

„wie der Schatte einem Menschen folget. Denn da
 „er sah daß sie zwar einigermaßen vorhanden wären,
 „aber noch nicht recht wirklich existirten, so brachte er
 „das Licht vollständig hervor und die Finsternis kam
 „aus einer unausbleiblichen Folge nach. Dieses
 „Gegentheil mußte nothwendig existiren, aus einer
 „Nothwendigkeit die nicht in der ersten Absicht ge-
 „gründet war, sondern in den erschaffenen Dingen
 „selbst entstand, nach dem Beispiele welches wir von
 „dem Menschen und seinem Schatten gegeben haben.,,
 Diese zwei Nachrichten scheinen etwas streitig zu seyn,
 und das Streitige, wenigstens das anscheinende Strei-
 tige, ist bey allen Berichten von einem System unver-
 meidlich, von welchem uns die ursprünglichen Nach-
 richten fehlen und dessen Anhänger unter sich selbst
 nicht immer haben einig seyn können, da sie einmal
 der Einbildungskraft die Herrschaft über die Vernunft
 verstattet hatten. Dazu kommt noch, daß die Sammler
 der Nachrichten, denen wir folgen müssen, das
 magische System nicht vollständig eingesehen haben;
 die Griechen, weil ihnen die morgenländische Den-
 kungsart zu sehr fremde war, die Muhammedaner, weil
 ihnen die Hülfsmittel der Gelehrsamkeit zu sehr fehl-
 ten; und endlich beide, weil sie so viel Verachtung ge-
 gen alles Fremde hatten, daß sie es zu selten für eine
 würdige Bemühung hielten dasselbe sorgfältig genug

zu untersuchen. Können wir aus dergleichen Nachrichten eine Gewisheit entwickeln, so wird es diese seyn. Die zween sogenannten Gründe der Dinge, Hormizda oder nach der andern Benennung Jezdan, und Ahri-man wurden nur im uneigentlichen Verstande Gründe genennet; sie sollten nur die zweiten oder mittlern Ursachen der Dinge seyn, die zu dieser Welt gehören. Keinem von beiden wird eine unabhängige Ewigkeit zugeschrieben, sondern offenbar eine Entstehung aus etwas Vorhergehendem. Ehe sie noch als besondere Substanzen waren, war schon das Licht und die Finsternis.

Das Licht ist bey den Orientalern noch immer nicht nur ein Sinnbild der Vernunft, der Weisheit und des Guten; sondern sie machen sich von einem Geiste selbst keine andere Vorstellung als daß er eine Art von Feuer sey, aber von einem viel reineren Feuer als das irdische ist. Alles was ordentlich denkt, alles was eine eigenthümliche Bewegung haben und dieselbe andern Dingen mittheilen soll, ist ihnen ein Feuer. Dieses Vorurtheil der morgenländischen Völker haben wir schon erklärt. Die Finsternis bezeichnet bey ihnen erselich das Gegentheil des Lichtes, die Unwissenheit und die Unvernunft; zweitens dasjenige selbst welches diese Beschaffenheiten haben soll, also auch die Materie der sichtbaren Körper, insonderheit so wie sie durch
den

den weiten Raum der Emanation und durch besondere Zusammensetzungen das Edelste der Bewegungen soll verloren haben. Dem ersten Stoffe der Körper, so wie er unmittelbar aus dem Ganzen der Gottheit hervorgekommen seyn sollte, erwiesen sie noch immer eine Art von Verehrung. Das Wasser schien ihnen die meisten Spuren dieser alten Beschaffenheit des Chaos zu haben. Daher wurde es auch von ihnen verehret. (*) Es ist leicht, durch die Entgegensetzung der Begriffe zu bestimmen, was diese Völker durch das Wort Licht für Gegenstände bezeichneten. Das Licht war ihnen ersichtlich alles Gute überhaupt, das sittliche sowol als das physikalische. Ferner bezeichnete es vorzüglich die Geisterwelt. Sie dachten aber bey jedem Geiste ausser seiner feurigen Natur noch etwas von nichtdenkender Materie. Denn niemals haben Orientaler einen Geist gedacht ohne ihm ausser der Extension seiner geistigen Feuertheile noch einen besondern Körper zu geben. Sie stellten sich folgende Mischungen der Dinge vor. Wenn zu einer Mischung, die ein Ganzes seyn sollte, so viele Theile des Lichtes kamen, daß sie dem Ueberreste der Mischung, den Theilen der finstern undenkenden Materie die Bewegung nach ihrer eigenen Art geben und sich dersel-

K 2

ben

(*) Tacitus *Annal.* L. XV. c. 24. und Plinius *Hist. nat.* L. XXX. c. 2.

ben recht bedienen konnten, wenn sie also über dieselbe herrscheten, so war in der Sache Licht, so hatte sie Wahrheit und regelmäßige Neigungen, so war sie gut. Wenn aber in der Mischung so viele Theile von dem waren, was die Griechen das Chaos nennen, so viele Theile von der undenkenden Materie, daß die Theile des Lichtes nicht recht für jenen aufkommen konnten, sondern von den körperlichen Theilen in wilden und unregelmäßigen Bewegungen fortgerissen wurden, so war die Mischung Finsternis. Denn auch diesen Theilen, der eigentlich sogenannten Materie selbst, eigneten sie eine Art von Bewegung zu. Aber diese Bewegung sollte regellos und durchausfehlerhaft seyn. Alles Richtige überhaupt, also auch die Richtigkeit der Bewegungen sollte nur dem Lichte eigen seyn. In beiden Fällen wurde also die Benennung von dem Theile hergenommen, welcher an Menge und an Gewalt, die aus der Menge folgte, der beträchtlichste war. Eine solche Mischung von der letzten Art hatte doch einige Theile des Lichtes in sich; also mußte ihr etwas von Gedanken zukommen, etwas von Neigungen. Aber diese Gedanken, diese Neigungen konnten nicht anders seyn als schlecht, irrig und böse. Denn sie mußten sich nach dem Körper richten, und dem Körper schreiben die Orientaler noch immerfort alles fehlerhafte in den Begriffen zu, alles schädliche in den Neigungen.

Daher

Daher kömmt ihr Kasten und alle Quaäl, die ein Tugendfreund in diesen Weltgegenden seinem einheimischen Feinde, dem Körper aufleget.

Die Vertheidiger der Emanation suchten sich diesen Traum durch andere Träume noch leichter und vollständiger zu machen. Sie stellten sich vor, daß in der Sammlung aller Dinge von Ewigkeit her gewisse Theile gewesen wären, welche die gehörigen Bewegungen eines geistigen Feuers auch von Ewigkeit her an sich gehabt hätten. Diese wurden für das Ursprüngliche der geistigen Substanzen gehalten; sie sollten die höchste Gottheit selbst seyn. Diese Substanz brachte die übrigen Dinge aus sich hervor, indem sie dem Ueberreste aller Dinge, der mit ihr ein Ganzes war, Bewegungen von ihrer eigenen Art gab. Diese Bewegungen konten also ursprünglich nicht anders als gut seyn. Aber durch sie wurden diese Dinge doch immer weiter von ihrem ersten Ursprunge entfernt, und das mußte freilich geschehen, wenn sie ordentliche Formen bekommen sollten. Je weiter sie sich von ihm entferneten, desto mehr verlor sich nach dem Verhältnisse der Entfernung die ihnen eingedruckte geistige Bewegung. Einige entferneten sich nicht gar zu weit von dem allgemeinen Ursprunge; bey ihnen blieb noch etwas von jener geistigen oder regelmäßigen Bewegung. Also blieb ihnen eine Vorstellungskraft, ihnen

blieben Neigungen, aber beides sehr unvollkommen. Andere aber, deren Abstand von dem höchsten Geiste der weiteste war, konnten von dieser Bewegung gar nichts in ihre neuen Standorte bringen; sie waren völlig gedankenlos und zu nichts mehr nütze als den Stoff von Körpern abzugeben.

So verwirren sich die Menschen in ihren Einbildungen, wenn sie die wahre Vernunft und die Offenbarung, die sie als beschwerliche Führerinnen hassen, verlassen haben und doch alles wissen wollen. Lieber denken sie sich das Seltsamste, das Unverständlichste, das Widersinnigste aus, als daß sie irgendwo ihre Unwissenheit bekennen sollten. "Sie scheinen nichts mehr „zu fürchten als die Vermuthung, daß sie vielleicht in „einer Sache noch ungewis seyn, noch an Etwas zweifeln mögten.,“ (*)

§. II.

Fortsetzung dieser Erzählung.

Auf eine solche Art dachte Zerduscht mit seinen Schülern seinen Hormizda und seinen Ahriman, nicht als unabhängige Gründe der Dinge, sondern als Geister, die selbst ihren Ursprung etwas Höhern zu danken hätten. Dieses Höhere war ihr Mithras. Plutarch

(*) Nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur.

Cicero de Nat. Deor. L. I. 8.

tarch sagt zwar nicht mehr vom Mithras (*) als daß sie ihn für das Mittel zwischen den zween andern gehalten hätten; also für eine Substanz, welche die Beschaffenheiten von beiden auf die eine oder die andere Art in sich schlußfen sollte. Aber er sagt nichts davon, daß Mithras gleich jenen beiden sollte entstanden seyn. Schon durch dieses Stillschweigen des griechischen Erzählers sind wir berechtigt, seine Nachricht durch die mehr ausführliche Erzählung des Orientalers zu ergänzen. Scharistani erzählet es als eine Neuerung des Zerdusht, daß dieser Betrüger den Vezdan als eine Untergottheit beschrieben habe. Dies wird durch die Nachricht eines andern Mohammedaners, des IbnSchahna (**) bestätigt. IbnSchahna führet es als die Meinung verschiedener Magier an, daß Vezdan unerschaffen oder ewig sey; daß er den Ahreman aus sich selbst hervorgebracht habe, um Gelegenheit zu bekommen seine Macht durch einen Streit zu beweisen.

Diese Erzählungen können vereinigt werden. Die mohammedanischen Gelehrten sind sehr nachlässig in ihren Erzählungen. Bey ihnen muß man den wahren Sinn oft nur errathen.

Zuerst haben wir keine Ursache, uns durch die Verschiedenheit der Worte Vezdan, Hormisda und Mi-

§ 4

thras

(*) *Metaph.*

(**) *Beym Hyde, Cap. 22.*

thras verwirren zu lassen. Alle diese Worte sind gebraucht worden, einen Ursprung des Guten anzuzeigen. Einige haben durch das Wort *Mezdan* den ewigen Ursprung aller Dinge bezeichnet. Andere haben dieses Wort für einerley mit *Hormisda* angenommen, dem erschaffenen Stifter des Guten in der Unterwelt. Diese Mannigfaltigkeit der Ausdrücke gehet noch weiter. Was einige *Mezdan* nenneten und andere *Mithras*, das wurde noch von andern *Zarvan* genennet. (*) Zwar erinnert *Scharistani*, daß die *Zarvaniten* nur eine besondere Secte gewesen wären. Aber sie waren es gewiß nicht deswegen, weil sie den höchsten Gott *Zervan* oder *Zarvan* nenneten. Sie waren es deswegen, weil sie den Ursprung des Bösen in unbescheidenern Ausdrücken beschrieben als die Andern.

Zweitens ist daran nicht zu zweifeln, daß diese alten Lehrer ihrer Meinung von dem Ursprunge des Uebels nicht sollten mancherley Wendungen gegeben haben. Der Irrthum, der eine Abweichung von vorhererkannten Wahrheiten ist, vergrößert sich nach und nach und wächst mit den Jahren. Die ältesten Magier — denn dieses Wort kan von persischen Lehrern auch vor dem *Zerduscht* gelten — wußten noch, daß ein erschaffener Geist das erste sittliche Böse in der Welt

(*) S. die Stelle aus dem *Theodor von Mopsvestus* bey *Photius*, Cod. LXXXI.

Welt hervorgebracht hatte. Ihn nenneten sie Ahreman. In einen andern erschaffenen Geist, der das Gute in der Welt errichtet haben sollte, dachten sie noch nicht. Dieser Einfall kam in spätern Zeiten, da man sich einbildete, die Einrichtung der Unterwelt sey für den höchsten Gott zu gering, als daß Er selbst sich damit hätte beschäftigen sollen. Von dieser Zeit an mußte man von drey Gründen der Dinge reden; von einem unerschaffenen und von zween erschaffenen. Der unerschaffene Grund ist vielleicht in den ältern Zeiten Mithras genennet worden. Der Name Yazdan scheint von einem neuern Gebrauche zu seyn. (*) Dieser Name ist auch sehr unbestimmt gebraucht worden. Bald hat man sich seiner anstatt des Namens Mithras bedienet, bald anstatt des Namens Hormisda. Auch der Name Zarvan scheint neu zu seyn.

Es fragt sich, wie Mithras, die Eigenschaften der zween andern in seiner Substanz soll vereiniget haben? Nach dem Lehrgebäude der Emanation war es ganz leicht diese Erklärung zu geben. Es durfte nur angenommen werden, daß der höchste Gott alle andere Dinge von Ewigkeit her in seiner eigenen Substanz enthalten hätte, daß er sie endlich in Bewegung gesetzt und dadurch von sich ausgeschicket hätte, daß

R 5

die

(*) Herbelot saget bloß daß es ein Name Gottes sey. Er bestimmt weder sein Alter noch seine Ableitung.

die Entfernung der Orte verschiedene Stufen der Vollkommenheit in den hervorgekommenen Dingen und in den äussersten Entfernungen auch wirkliche Unvollkommenheiten verursacht hätte. Dies ist im Grunde ein Spinosismus; aber ein Spinosismus im orientalischen Geschmace gedacht. Und so dachten auch diese Orientaler. Ausser der Stelle des Scharistani, in welcher die Redensart, daß Gott das Licht und die Finsternis erschaffen hätte, eine Ungewisheit veranlassen könnte ob nicht vielleicht dieses Wort einmal in einem heidnischen System eine wahre Schöpfung anzeigen sollte; ausser dieser Stelle haben wir die noch ausdrücklichere des Theodoros, welche ausdrücklich sagt daß Zarvan den guten und den bösen Geist aus sich selbst hervorgebracht habe. Diese Redensart kam nichts anders als eine Emanation anzeigen. Die Richtigkeit dieser Nachricht selbst lästet sich auch aus andern Gründen erweisen. Man hat lange nicht gewußt was man aus den verwirten Nachrichten der Alten schlüssen sollte, wenn sie von einem männlichen Gotte Mithras und von einem weiblichen Gotte Mithra reden, welche den Persern dasselbige soll gewesen seyn, was den Griechen ihre himmlische Venus war. (*) Ich gebe es zu daß die Perser die Göttin Mithra als eine besondere Substanz betrachtet haben,

die

(*) Herodotus L. I.

die mit der Zeit aus dem Ganzen der Gottheit hervorgekommen sey. Dergleichen Ausschweifungen in der Prosepopöe sind bey den Orientalern niemals selten gewesen. So sagten sie auch daß Hormizda sechs Gottheiten aus sich hervorgebracht hätte, die Gottheit der Günst u. s. w. (*) Aber in der That sollte doch diese weibliche Mithra nichts anders seyn als die göttliche Kraft der Fruchtbarkeit in dem Ganzen der Welt, und der männliche Mithras sollte die bewegende Kraft der Gottheit seyn, welche der Fruchtbarkeit ihre wirklichen Aeussierungen geben müste. Diese beiden Benennungen beziehen sich am Ende doch wieder auf eine einige Gottheit, welche diese Kräfte in sich schlüssen sollte, und dieses ursprünglich. Denn sonst hätten die Magier nicht nöthig gehabt zu dem Hormizda noch einen Mithras zu denken. Sie ließen den Hormizda Bewegungen genug in der Welt hervorbringen. Aber er war nicht ewig, er mußte also die Kraft dazu erst von der höhern Substanz erhalten, deren eine Emanation er seyn sollte.

§. 12.

Beschluß dieser Erzählung.

Man kan also die Kosmogonie und mit ihr auch die Theogonie des Zerduscht und seiner Schüler in der Kürze so beschreiben. Sie nahmen wirklich die Sammlung

(*) Plutarch in der angeführten Stelle.

lung des Ganzen für den ursprünglichen Gott an, aber doch mit der Einschränkung daß sie im vorzüglichern Verstande die feurigen Theile Gott nannten, die von Ewigkeit gedacht hätten. Durch eine besondere und zu einer gewissen Zeit geschehene Bewegung dieser schon geistigen Theile, glaubten sie, wäre das Ganze in Bewegung gerathen und aus den Mischungen der Theile, deren einige die Bewegung des Denkens hatten, andere aber nicht hatten, sollten insonderheit die zween grossen Geister Hormizda und Ahriman entstanden seyn. Keiner von ihnen wurde als ein Welterschöpfer gedacht; sie wurden nur so beschrieben daß sie sich des Stoffes, der zugleich mit ihnen aus der Gottheit hervorgekommen sey, bedienet hätten um daraus Körper zu bauen. Damit sie sich dieses Geschäfte erleichtern mögten, nahmen sie beide in ihren eigenen Substanzen Theilungen vor, um in mehr Orten zugleich wirksam zu seyn. Daher entstand die Menge der Untergottheiten. Hormizda und Ahriman waren wegen ihrer einander ganz entgegengesetzten Zusammensetzungen so sehr in ihren Denkungsarten und in ihren Anschlügen von einander entfernt, daß nothwendig Uneinigkeiten unter ihnen entstehen mußten. Mithras lenkte die Streitigkeiten so, daß doch eine Welt gebildet und erhalten werden konnte.

§. 13.

Beurtheilung dieser Sätze.

Es ist leicht zu bemerken, durch welche vorzügliche Abweichungen von den Sätzen der Vernunft und der Offenbarung die Magier in ein solches Labyrinth der Fantasie gerahten sind.

Ihre erste Abweichung war der falsche Begriff von dem Satze, daß aus Nichts auch Nichts werden kan. Die Abstraction, die dazu nöthig ist wenn man sich von der Schöpfung aus Nichts überzeugen will, war schon ihren Vorfahren, den alten Gözendienern zu schwer geworden. Zerduscht mit seinen Schülern fand den Irthum schon. Er beschäftigte sich viel lieber mit Gegenständen der Einbildungskraft als mit dem mühsamern Nachdenken der eigentlichen Vernunft. Also blieb er dem Irthume seiner Vorfahren, dem Vorurtheile der Auferziehung getreu, und putzte es nur nach seinem eigenen Sinne aus.

Die zweite Abweichung war ihr materialistischer Begriff von Gott und den Geistern überhaupt. Dar- aus folgten die übrigen Irthümer. Diese Leute hatten endlich genug Empfindung von der Wahrheit, daß alles seinen Grund haben muß, um der Ordnung in der Welt einen Grund zuzuschreiben. So weit kamen die alten Weltweisen leicht, Gott als den Werkmeister des Ganzen zu erkennen. Aber weiter kamen sie

sie nicht, und so enkräfteten sie selbst den Satz, aus welchem sie schlüssen und beweisen wollten. Wenn vergängliche, endliche, unvollkommene Dinge von Ewigkeit her hätten gewesen seyn, so hätten sie noch leichter von Ewigkeit her in einer Ordnung gewesen seyn, und sie würden unter dieser Bedingung keines besondern Werkmeisters zu ihrer Einrichtung bedürftig gewesen seyn. Dies bedachten die Magier nicht. Sie sorgten nur für eine Erklärungsart von den Einrichtungen der Welt. Um die Erklärung von der Art ihres Daseyns selbst bekümmerten sie sich nicht.

Ich habe schon gezeigt, wie die alten Völker durch eine irrige Auslegung der geoffenbarten Geschichte von dem Ursprunge der Welt in den Irthum der Emanation gerathen sind. Dies gilt auch von dem magischen Irthum. Die Quelle ihres Irthums vom Ahriman werden wir in der Folge anzeigen, wenn wir die Geschichte der Lehre von dem Ursprunge des Uebels vortragen werden.

S. 14.

Lehrsätze der Indier.

Wir können nur wenig von den Meinungen der alten Indier sagen. Ueberhaupt muß in dieser Untersuchung dieselbige Beurtheilungsregel angenommen werden, die wir bey den persischen Lehrsätzen angenommen haben. Man kan sich unmöglich überreden,

den,

den, daß diese Völker erst zu der Zeit sollten angefangen haben sich Irthümern zu überlassen, da ihre Brachmanen anfiengen eine Lehre vorzutragen, die dem magischen System in den Hauptirthümern so sehr gleicht. Unfehlbar waren die Indier schon in frühern Zeiten Abgötter gewesen, und ihre Gelehrten richteten sich in der Einkleidung ihrer eigenen Sätze eben sowohl nach dem Geschmack des Volkes, als Zerduscht und seine Schüler.

Wir wissen in der That wenig von dem Lehrbegriffe dieses Volkes. Die Ursachen dieses Mangels an Nachrichten können leicht angezeigt werden. Der Indier hatte zu wenig Gelegenheit den Griechen hinlänglich bekannt zu werden. Seine neuen Beherrscher, die Mogols haben den Geist der Nation zu sehr gebeugnet, als daß selbst ihre sogenannten Gelehrten etwas vollständiges, eine Gelehrsamkeit ihrer Alterthümer liefern könnten. Man glaubet, wir würden ihre alte Lehre gründlicher einsehen können, wenn ihr Glaubensbuch, der Vedam einmal recht unter uns bekannt wäre. Ich weiß nicht ob die Entdeckungen, die wir aus diesem Buche machen könnten, diese Hoffnung rechtfertigen würden. Der Vedam der Indier ist wahrscheinlich eben sowohl ein Werk aus neueren Zeiten, als das Buch, welches noch in unsern Tagen den Namen Zendavest führet und welches gewis nicht für

für die eigentliche Schrift des alten Verführers der Perser kan gehalten werden. So wenig wir von den Irthümern der heutigen Feueranbeter in Persien, der Gauren eine völlige Uebereinstimmung mit dem magischen System behaupten können; so wenig können wir auch sagen daß der Traum des heutigen Brahminen ganz einerley mit dem Traume des alten Brachmanen sey.

§. 15.

F o r t s e z u n g.

Wenn wir gesagt haben daß die Lehre der Indier, so weit sie den Ursprung der Welt und das Daseyn Gottes vorträgt, die genaueste Aenlichkeit mit dem magischen System enthalte, und nach der höchsten Wahrscheinlichkeit eine Ableitung aus demselben sey, so haben wir alles gesagt was von dieser Lehre mit Zuverlässigkeit kan behauptet werden. Aber es wird eine gewisse Vorsichtigkeit erfordert, um diesen Inhalt der Sätze aus den Redensarten der griechischen Erzähler zu entwikeln. Die vollständigsten Nachrichten sind uns von jüngern Platonikern und von Pythagoräern geliefert worden. (*) Daher haben die ersten den Ausdruck Licht, den Lieblingsausdruck der Morgenländer wenn sie von Gott reden, durch Vernunft oder Geist (**) zu erklären

(*) *Pseudorigenes in Philosophum. Palladius, Philostratus.*

(**) Λόγος.

erklären gesucht. Wie leicht überraschet man sich nicht zu dem betrüglichen Schlusse, daß da, wo die Worte einerley sind, auch die Gedanken einerley seyn würden? Der Satz selbst, der den Indiern zugeschrieben wird, ist dieser; "daß Gott, ein Licht, nicht wie „die Sonne oder das Feuer, sondern ein Geist(*) der Welt „ihre Existenz gegeben habe und ihr Erhalter sey., Will man genau wissen, ob die Indier mit dem erhabenen Ausdrücke auch einen gleich erhabenen Gedanken verbunden hatten oder nicht, so kan man die Gewisheit erreichen, wenn man nachforschet was sie von Gott selbst gedacht haben. Sie sagten, "Gott, „der Welt schöpfer, derjenige der die Welt immer durchdränge, sey körperlich und mit seinem Körper äußerlich eben so bekleidet als wenn Jemand ein „Gewand von Schaffsfellen trüge; wenn aber dieser „Körper von ihm entfernt würde, so erschiene er dem „Auge selbst körperlich., (**) Es ist offenbar genug, daß das äussere Kleid, der äussere Körper die Welt selbst seyn soll, die sie als den Körper dachten, von welchem Gott die Seele sey. (***) Wir wollen uns nicht dabey aufhalten, die besondere Stärke des Ausdruckes zu unter-

(*) *Λόγος*,

(**) Die Sammlung dieser Zeugnisse ist in des Herrn Bruckers *Hist. crit. Philos. P. I. L. II. C. IV. §. 6.* enthalten.

(***) *Philostratus, vit. Apollon. Thyan. L. III. C. 34.*

untersuchen, daß Gott auch alsdenn körperlich erscheinen würde, wenn man ihn gleich unmittelbar sehen könnte. Genug, daß wir aus deutlichen Stellen wissen, daß sie von Gott materialistische Begriffe hatten. Sie lehrten, daß fünfte Element sey ein Aether, und aus diesem Aether könnten Götter werden. (*) Dachten sie die Untergöttheiten so körperlich, so dachten sie gewis den höchsten Gott nicht besser. Die höhere Stufe der Vollkommenheit, die sie ihm zuschrieben, war diese; weil das ursprüngliche Feuer eine viel feinere und mehr bewegliche Zusammensetzung sey als der Aether, so sey auch der höchste Gott, das reinste Feuer, viel vollkommener als die Untergöttheiten, deren Abstand von der Quelle der Bewegungen ihnen schon die minder vollkommene Zusammensetzung und Bewegung eines Aethers müsse verursacht haben, oder die auch erst aus dem Aether werden müßten. Also war auch bey ihnen das Denkende eine Materie, und wenn sie gleich, so wie andere morgenländische Völker, sorgfältig waren Gott und die Materie als etwas sehr verschiedenes zu beschreiben, so wurde doch durch ihre ganze Sorgfalt kein anderer Unterschied gesetzt, als dieser; daß eine gewisse Extension vorhanden sey, die denken könnte, und noch eine andere, die es nicht könnte. Materie hieß in ihren Ausdrücken nur eine solche Extension, die nicht denken sollte.

Nach

(*) *Philostratus.*

Nach dieser einzigen Erklärung wird alles gehofte Schöne der indischen Lehrsätze verschwunden seyn. Da wir sie in dem Begriffe, auf den hier alles ankömmt, in dem Begriffe von der Extension nicht besser finden als wir ihre Nachbarn die Perser gefunden haben; so kan auch das, was sie von einer Welterschöpfung sagten, keinen Anspruch auf eine vortheilhaftere Erklärung haben. Es ist nicht gewis zu entscheiden, ob sie bey ihrem Vorurtheile von dem Weltgeiste die eigentliche Emanation oder den Dualismus gelehret haben. Aus der übrigen Menlichkeit ihrer Grundlehren mit den persischen ist das erste mehr zu vermuthen, als das zweite. (*)

§. 16.
Von den Arabern.

Wir haben fast nichts aus der Lehre der alten Araber übrig, das mit Zuverlässigkeit könnte hieher gerechnet werden. Wir wissen, daß die Araber schon in den ältesten Zeiten dieses Volkes ihre Gelehrten gehabt haben. Diese waren ihre Sabier. Das Wort war ihnen und den Egyptern gemeinschaftlich. (**) Es war in seiner ersten Bedeutung einerley Ausdruck mit dem Worte Magier. Es bezeichnete die Gelehrten. Aber wir wissen wenig von ihrer Gelehrsamkeit. Die Sa-

§ 2

hier

(*) Die Theogonie und Kosmogonie der heutigen Indier bestärket diese Muthmaßung.

(**) S. des Herrn Jablonski Pantheon Aegyptiorum, Prolegom. §. 39.

Vier oder Zabier, mit denen die Muhamedaner stritten, waren Neulinge, welche die Lehren ihrer Vorfahren durch viele Zusätze halb unkenntlich gemacht hatten. (*)

Von den Irthümern der alten Araber, die hieher gerechnet werden können, ist uns keiner recht bekannt, als die Anbetung der Gestirne und der Götzenbilder, der Seraphim, die bey ihnen das Abscheulichste der Unmenschlichkeit gewesen sind. (**) Die Sätze der alten Sabier, so viel von ihnen zu uns ist herübergebracht worden, enthalten nichts von der Entstehung der Welt. Also bleibt uns nur dieses zur Geschichte übrig, daß die alten Araber ihren Glauben auf den Materialismus gegründet hatten. Ein Gestirnanbeter mußte ein Materialiste seyn.

§. 17.

Lehren der Phönicier.

Wäre Eudworths Meinung (***) erweislich, daß schon der alte Phönicier, den die Griechen bald Moschus bald Mosechus nennen, das Lehrgebäude der Welt weiß:

(*) Diese neuern Sabier hält Herr Brucker für die einzigen, die diesen Namen geführt hätten. Hist. crit. Philol. P. I. L. II. c. V. §. 5. Aber die Gründe des Herrn Jablonski für das höhere Alter des Namens sind überwiegend. Eine sehr unnatürliche Ableitung des Wortes Sabäismus steht in des H. Kasitan Abb. von den Sitten der Amerikaner. S. allg. Gesch. der Länder und Völker von Amerika, Th. I. K. 3. §. 9.

(**) Sie machten sich Götzenbilder aus geschlachteten Kindern. S. Porphyrius de Abstinent. L. II.

(***) Syft. intell. p. 9.

weisheit vorgetragen hätte, welches wir das System der Atomen (*) nennen, so würde es ohne einen weiter gesuchten Beweis können angenommen werden, daß die Gelehrten der Phönicier die Ewigkeit der Materie behauptet haben. In der That aber verdienet die entgegen gesetzte Meinung des Herrn Bruckers (**) unsern Beifall. Der Irthum des atomistischen Systems ist zu gekünstelt, zu sehr von dem Leichten entfernt, welches den alten Irthümern eigen seyn muß, als daß er ein alter Irthum seyn könnte. In schwer zu denkende Irthümer geräth der menschliche Vorwitz erst alsdenn, wenn er schon der leichtern Irthümer müde geworden ist. Aber wenn gleich die alten Phönicier keine Atomisten gewesen sind, so können wir doch keinen Grund haben von der Weltweisheit dieses Volkes vortheilhafter zu urtheilen. Die sogenannten Ueberbleibsel des Sanchuniathon und die übrigen Nachrichten der Griechen müssen als die Quellen der Untersuchung angenommen werden. Wir wollen uns nicht damit aufhalten zu ergründen ob Herennius Philo aus Byblus, der sich für den Uebersetzer des Sanchuniathon ausgab, wirklich nach einem Originale gearbeitet habe, oder ob er nur die Meinungen, die er von jüngern Lehrern mögte erhalten haben, durch die prächtige Aufschrift eines so hohen

L 3

(*) Philosophia corpuseularis.

(**) Hist. crit. Philos. P. I. L. II. C. VI. §. 3.

hohen Alterthums habe anpreisen wollen. Wir wissen nichts anders von dem phönicischen System, als was uns diese Ueberbleibsel und andere unstreitig griechische Nachrichten bekannt machen. Wir müssen das System aus ihnen beurtheilen. Sie lassen uns nichts anders urtheilen, als daß die Phönicier die Ewigkeit der Materie geglaubt haben und einen Gott, der zwar der Baumeister der Welt seyn sollte, aber durch aus nicht ihr Schöpfer. In der That hat der erste Lehrer der Phönicier, wenigstens der erste, der ihre ältere unbestimmte Irthümer zu systematischen Irthümern machte, die mosaische Erzählung von der Welterschöpfung vor Augen gehabt. Aber er hat sie durch seine sinnliche Denkungsart entstelllet. Er hat ganze Handlungen hinzugedichtet. Von alten Vorurtheilen und von neuem Vorwize hingerissen hat er die Wahrheit in den Irthum verwandelt.

Die Phönicier nahmen als „die ersten Gründe der Dinge einen Geist an, der selbst Materie seyn sollte, den Geist einer düstern Luft, (*) und eine deutlich genug

(*) Eine neue Probe von dem Schädlichen der sinnlichen und verblümmten Denkungsart bey Menschen, die sich der Neigung zu Gleichnissen ohne Vorsichtigkeit überlassen. Der von den Phöniciern beschriebene Geist war düster oder mit Dunkelheit umgeben — es ist gleichgültig, welche Redensart von beiden angenommen wird — so lange er nicht wirksam war. Eine merkliche Anspielung auf die

„nug beschriebene Materie, das finstere Chaos.“ In diesen Sätzen ist dieselbige Bestimmung der Elemente,

L 4

die

die unter allen Menschen so bekannten Lebensarten von dem Lichte und der Finsternis in einer geistigen Natur. Die Phönicier vergassen, gleich den andern Völkern ihren Nachbarn, den eigentlichen Sinn dieser Gleichnisse und nahmen das willkürliche Zeichen für die Sache selbst. In den Erklärungen der Entstehungen folgten sie dem Wize, einem sehr unzuverlässigen Führer. Von ihm noch etwas weiter geführt als die Chaldäer und die Perser, nahmen sie zwar dieselbige Natur der Geister an, die jene annahmen, aber sie nahmen sie mit der größern Dreistigkeit an, daß sie die ursprüngliche Beschaffenheit des Weltgeistes noch genauer bestimmen wollten. Vor dem Weltbanc sollte er in einer stillen Ruhe gelebet haben. Diese Ruhe schien den Phöniciern gar zu unwirksam, als daß sie mit der eigentlichen Beschaffenheit des Feuers könnte verglichen werden. Deswegen beschrieben sie ihn als etwas Lustiges. Ohne Zweifel als eine mit Feuertheilen durchdrangene Luft. In dem griechischen Systeme werden wir noch öfter Erklärungen von dieser Art annehmen müssen. Sie dachten, in diesem ersten Zeitraume sey das Geistige noch nicht vollkommen eingerichtet gewesen, so wenig als das körperliche. Es war, dachten sie, noch mit zu vielen fremden Theilen durchmengt. Düstere Luft wurde von ihnen für den allgemeinen Stoff der Geister angenommen, so wie feuchte Materie für das Chaos der Körper. Warum hätte die Luft nicht eben sowol die eigenthümlichen Eigenschaften des Feuers in sich schließen sollen, als das Wasser die eigenthümlichen Beschaffenheiten der festen Körper? Das Phönicische System scheinet nur bey dem ersten Anblicke von den Einbildungsgeburten der andern morgenländischen Völker entfernt zu seyn, da es die geistigen Naturen als etwas lustiges beschreibt,

die allen Orientalern gefiel: das Leichte zum denken, das Schwere zur Zusammensetzung der Körper. „Die-
 „se geistige Luft war eine ganze Zeit hindurch ru-
 „hig. Endlich kam sie in Bewegung, da ihre verschie-
 „denen Gründe ihr gefielen, oder da sie ein Verlan-
 „gen bekam ihre einzelnen Grundtheile in Wirkksamkeit
 „zu setzen.“ Diese beiden Redensarten können als
 gleichgültige Uebersetzungen des griechischen Grund-
 textes

schreibet, nicht als etwas feuriges. Der Unterschied ist nicht groß. Wir haben schon gesehen, daß die Orientaler den Geistern die feurige Natur nur wegen der feinen Bewegung und wegen der Klarheit zuschrieben, die sie in ihnen glaubten. Die Phöniciëer glaubeten dasselbige. Aber sie erklärten sich umständlicher. Sie gingen in der sinnlichen Dichtung weiter fort, wo jene stehen blieben. Denn sie wollten es begreiflich machen, wie eine zum Denken bestimmte Materie müsse beschaffen seyn, ehe sie noch wirklich angefangen hätte förmlich zu denken oder zu handeln. In dieser Betrachtung fanden sie nichts ähnlicher als ein düstere Luft. Diese Dichtung war ihnen desto bequemer, da die düstere Luft als eine Mischung von Allerley konnte angenommen werden, da sie durch mancherley Entwiklungen immer vollkommener werden konnte.

Man rechne noch dazu, daß sie die mosaïsche Erzählung mit ihren materialistischen Begriffen haben vereinigen wollten. So wie sie den Geist eine Luft nenneten, so nenneten sie das Chaos eine Finsternis. Diesen Umstand haben sie offenbar aus der wahren Geschichte der Schöpfung entlehnet. Sie machten von dieser Geschichte einen sehr willkürlichen Gebrauch; nach den Eingebungen ihres Willens, nicht nach den Regeln der wahren Vernunft.

tertes gelten. Die Phönicier wollten sagen, daß der Geist nach einer langen Ruhe endlich angefangen hätte förmlich zu denken, daß er sich zu Wirkungen entschlossen hätte. Diesen Entschluß des Geistes malten sie als "einen zweiten Geist, die Begierde, den „Grund von der Schöpfung aller andern Dinge., (*) Es ist gewis nicht zu dreiste in die Vorstellungen dieses Volkes hineingedacht, wenn man annimmt, daß die Phönicier das Hervorkommen dieses jüngern Geistes als eine Bewegung der düstern und durch diese Bewegung aufgeklärten Lufttheile gedacht haben, die zuvor das Ganze des ursprünglichen Geistes sollten ausgemacht haben. Nach ihrer Denkungsart mußte eine Absonderung der Theile in diesem Ganzen geschehen, wenn das Chaos geformet werden sollte. Zu einem solchen Geschäfte hielten sie eine physikalische Gegenwart des Grundgeistes bey dem Chaos für nothwendig. Aber nicht der ganze Grundgeist sollte seinen ersten Standplatz verlassen. Also mußte eine Absonde-

§ 5

rung

(*) Eusebius, aus welchem diese Erzählung genommen ist, setzt hinzu, daß dieser Geist seinen eigenen Ursprung nicht erkannt hätte. Soll das nicht ein Wink seyn, daß dieser Demiurgus eine Art von Rebellen gewesen sey? Ich kan es nicht bestimmen, ob die alten Phönicier wirklich so gedacht haben, oder ob dieser Umstand eine Einschaltung ihrer neuern Lehrer gewesen ist. In den etwas neuern Zeiten der Philosophie war diese Vorstellung nichts seltenes.

rung geschehen; ein besonderer Theil mußte von ihm ausgehen und sich dem Chaos nähern.

Dieser neue Geist, die Begierde war also den Phönicern dasselbige, was die Griechen den Demiurgus genennet haben. Er war in ihre Gedanken durch eine unglückliche Prosopopöe gekommen, da ihre Lehrer den göttlichen Rathschluß von der Erschaffung einer Welt in dichterischen Ausdrücken und ihren materialistischen Begriffen gemäß hatten vortragen wollen.

„Aus der Verbindung dieses Geistes — aus seiner „Wirkung in das Chaos — entstand das Not, eine „wässerige Materie.,, Sie wurde von einigen dieser verkehrtdenkenden Naturforscher „als eine schleimige, „Feuchtigkeit, als ein Keim gedacht, von andern als „ein faulendes Wasser.,, Beide Vorstellungen sind in der Hauptsache nur eine einzige. Sie wollten die erste Bewegung der vorhin unbewegten Materie denken. Die wässerigen Theile konnten am leichtesten bewegt werden. Ihre Bewegung riß die schwereren Theile, die Erdtheile u. s. w. mit sich fort. „Dieses „Not ist bey ihnen der Same, der Grundstoff aller „Geschöpfe.,, (*) Diese Geschöpfe können keine andere seyn sollen, als die verschiedenen Weltkörper. „Aus dem Not entstand die Sonne u. s. w.,,

Diese

(*) Στοιχ. κτίσεων.

Diese ganze Erzählung ist aus dem Eusebius genommen. (*) Wir haben eine kürzere in dem Damascius. (**) Sie soll die Sätze des Mochus enthalten. Mochus nahm "zwei Grundwesen an, den Aether „und die Luft. Aus ihnen entstand der Kosmos, die „Zeit,, (***) Man wird es nicht dahin bringen, diese zwei Nachrichten vollständig zu vereinigen. Vielleicht ist die Meinung, die Damascius vorträget, die ältere Meinung der Phöniciier gewesen. Die andere, die Eusebius als Sanchuniathons Lehre angiebet, ist gepuzt genug um für ein etwas späteres Gedichte gehalten zu werden. Die Meinung des Mochus, oder die unter seinem Namen vorgetragene Meinung unterscheidet in der Hauptsache den Geist von dem Stoffe der Körperwelt, und machet zweien verschiedene Gründe aus ihnen. Der Aether, das feinste von beiden, soll unfehlbar den Geist bezeichnen. Die dichtere Luft kan nur in einer entfernten Bedeutung das Chaos bezeichnen; vielleicht wegen der wilden Bewegungen, die das Chaos zuerst sollte gehabt haben, ehe es durch den Beystand des Geistes geformet wurde.

Durch

(*) Praeparat. euangel. L. I. c. 9. 10.

(**) Fragm. de Principiis. Dieses Ueberbleibsel siehet in des sel. Wolfs Anecd. Graec. T. III. p. 260.

(***) Οὐλωμός. Die Uebersetzung dieses Wortes in das Wort Zeit beweiset Herr Jablonski. S. Pantheon Aegypt. L. I. C. I. §. 8.

Durch den Ilomus, die Zeit, scheint Mochus den Demiurgus anzuzeigen. Der Geist der Zeit ist derjenige, der das Chaos beherrschete, da es einmal in regelmäßige Bewegungen geriehet, da Auftritte nach einer Ordnung in ihm geschahen.

§. 18.

Fortsetzung.

Dieses sind die allgemeinsten Begriffe der Phönicier von dem Ursprunge der Dinge, von ihren ersten Gründen. Eusebius führet noch mehr aus seinem falschen Sanchuniathon an. Er beschreibet aus ihm die Entstehung der Menschen. Diese phönicische Fabel machet es offenbar, daß die Lehrer dieses Volkes die mosaischen Nachrichten gemisbrauchet haben. Sie sagten, „ein Geist, den sie Kol-pi-jah nenneten, die Stimme Gottes, und seine Gattin, Baau, oder Bahu, die „Nacht, (*) hätten den Neon, die Zeit, (**) und den „Erstgeborenen, hervorgebracht. „ Die Phönicier waren nicht zufrieden mit der Kürze, mit dem Natürlichen der mosaischen Geschichtserzählung. Sie wollten weiter hinausdenken. Dasjenige, was Moses von dem Ganzen der Welterschöpfung saget, das bestimmt:

(*) Die Uebersetzungen dieser Namen rechtfertiget Herr Jablonski in der angeführten Stelle.

(**) Der Begriff, den die Phönicier mit dem Neon oder Ilomus — dieses letzte ist ihr eigener Ausdruck — verbunden haben, ist schon erklärt worden.

stimmten sie allein zu der Hervorbringung der Menschen. Sie vermengten das eine mit dem andern. Die Nacht oder die Finsterniß, die erste Beschaffenheit, die Moses von dem neuerschaffenen Chaos erzählt, machten sie zu einer Person. Diese erdichtete Person wurde von ihnen dazu bestimmt, daß sie Menschen hervorbringen sollte. In diesem Geschäfte gaben sie ihr den Geist Gottes zum Gehülfen. Ihn nenneten sie eine bewegte Luft. Der Doppelsinn des hebräischen Wortes verleitete sie dazu. Es gehöret nicht zu unserm Endzwecke, die Fortsetzung dieser Erdichtung zu liefern.

Diese Erzählung von dem Lehrgebäude der Phönicier, so wie ich sie gegeben habe, stimmt weder mit den Auslegungen des sel. Mosheim (*) und des Herrn Brucker (**) überein, noch mit derjenigen, die Herr Jablonski behauptet. (***) Ich glaube dazu berechtigt zu seyn, den Mittelweg zwischen den Gedanken dieser grossen Männer zu erwählen. Herr Jablonski hat zu sehr den letzten Theil der Erzählung des Eusebius seiner Achtung gewürdiget, der die Entstehung der Menschen beschreibet. Den ersten Theil scheint Er für ein
bloßes

(*) Diff. de Creat. ex nihilo, §. 26. in Eubworths Syst. intellect. p. 992.

(**) Hist. crit. Philos. P. I. L. II. C. VI. §. 7.

(***) Pantheon Aegypt. Prol. C. III. §. 45. Ingl. L. I. C. I. §. 8.

bloßes Gedichte des Betrügers zu halten, der Sanchuniathons Namen gemisbrauchet hat. Herennius Philo verdienet den Namen eines Betrügers. Aber man kan nicht behaupten, daß alles andere seine eigene Erdichtung sey, nur die einige Stelle ausgenommen, wo er von der Entstehung der Menschen redet. Die vereinigte Meinung der zween andern Gelehrten scheint dagegen zu weit von der Denkungsart der Phönicië abzuweichen. Diese zween Gelehrten behaupten, daß die Phönicië ein bloßes physikalisches Lehrgebäude aufgeführt hätten, daß sie von keinem Geiste bey dem Weltbaue etwas hätten wissen wollen. Dieser Irrthum ist kein Irrthum alter Orientaler. Sie waren so weit davon entfernt keine Geister anzunehmen, daß sie vielmehr die Geister auch dahin brachten, wo sie nicht seyn sollten.

Wenn man das ganze System der Phönicië überschauet, so zeigt es sich daß diese Leute in den Fehler gerathen sind, der schlechten dramatischen Dichtern eigen zu seyn pfleget. Diese Dichter wollen der Anmuth ihrer Erfindungen durch eine Menge von Personen forthelfen. Dadurch sind sie gezwungen, die Handlung zu theilen, sie unnatürlich zu machen und keine Person etwas Ganzes verrichten zu lassen. So belästigten sich die Phönicië mit einer Menge von erdichteten Personen. Jede Kraft, jede Menlichkeit wurde

wurde ihnen eine Person. Daraus mußte unfehlbar eine Verwirrung in ihrem Gedichte entstehen. Wiederholungen, die durch die Mehrheit der Benennungen halb unkentlich wurden, und Widersprüche mußten daher entstehen.

Dieses phönicische System enthält unleugbar eine dualistische Lehre. Man kan aus dieser Bemerkung schließen, daß es nicht der älteste Irrthum sey, dem die Phönicier sich überlassen haben. Aber das kan nicht daraus geschlossen werden, daß es ganz eine Erfindung der spätem Zeiten sey. Die Phönicier sind in ziemlich alten Zeiten Dualisten gewesen. Davon wird uns die Geschichte des Thales überzeugen können.

Zuletzt müssen wir noch anzeigen, daß auch die Anbetung der Gestirne ein phönicischer Irrthum gewesen ist. (*) Sie theilten ihre Gottheiten in natürliche oder sinnliche und in eigentlichgeistige. Man begreift leicht, daß sie unter den natürlichen Gottheiten die Untergötter dachten, die ihren Sitz in den Gestirnen haben sollten.

§. 19.

Lehrsätze der Egypter.

In den bisherigen Nachrichten von den Lehrbegriffen der alten Völker ist uns der Mangel an Zeugnissen hinderlich gewesen. In der Geschichte der egypti-

(*) Eusebius Praeparat. evang. L. I, c. 9.

egyptischen Lehre werden wir durch den Ueberfluß und durch den Mangel der Nachrichten gleich stark verhindert etwas zusammenhängendes von dem System des berühmtesten unter den ganz alten Völkern zu liefern. Wir haben so vielerley Zeugnisse von der Religion der Egypter, daß sie uns verwirret machen, weil sie zu sehr widersprechend sind. Wir haben zu wenig vollständiges als daß wir aus den zerstreuten Erzählungen ein recht verbundenes Lehrgebäude der sogenannten egyptischen Weisheit auführen könnten. Schon aus diesem Grunde hat die Geschichte der egyptischen Meinungen die größten Schwierigkeiten unter allen Theilen der philosophischen Geschichte.

Aber es sind noch andere Ursachen der Schwierigkeiten vorhanden. Alle orientalischen Völker hatten eine Neigung zu dem Geheimnißvollen in der Lehre; sie hatten wirklich ihre Sammlungen geheimer Lehrsätze. (*) Aber die Egypter trieben das Geheimnißvolle höher als die andern alle. Bey ihnen war selbst das Innerste der Staats-einrichtung dazu geschickt, da ihre Regierungsverfassung eine Art von Kirchenstate war, eine Herrschaft in welche die Priester einen viel mächtign Einfluß hatten als in einen andern Staat. Ihre Hieroglyphen sind ein unüberwindliches Hinderniß der Auslegungen geworden. Die vielen Staten, die das älteste Egypten

(*) *Disciplina arcana.*

Egypten ausmachten, verursachten eine Menge von Lehrgebäuden, sie vermehrten die Zahl der Irthümer und gaben durch eine ganz natürliche Folge die Gelegenheit zu einer Menge von streitigen Nachrichten. Denn die Geschichtschreiber haben nicht so sorgfältig, als es hätte seyn sollen, die besondern Irthümer der einzelnen Staten in ihren gehörigen abgesonderten Reihen erzählt. Oft ist es ihnen genug gewesen, dieselben überhaupt anzuzeigen. Dadurch ist es geschehen, daß mancher Irthum einer kleinen Republik für einen Religionsfaz des ganzen egyptischen Reiches gehalten wurde. (*)

Endlich haben auch die Griechen in ihre Nachrichten von dieser Lehre ungleich mehr Verwirrung gebracht, als in alle andere Nachrichten von den Lehrbegriffen fremder Völker. Sie haben niemals eine morgenländische Theorie ganz richtig vorgetragen. Der Vorwurf wird ihnen mit vollem Rechte gemacht, daß sie dieselben immer durch zu sehr gesuchte Uebereinstimmungen mit ihren eigenen Meinungen entstellten haben. Aber nirgends haben sie diese unerlaubte Freiheit mehr ausgeübet als in ihrem Vortrage von der Lehre der Egypter. Und auch davon sind die Ursachen

(*) S. des Kanzlers von Mosheim Anm. zum Endworte, S. 415.

chen begreiflich. Ihre vorzüglichstarke Handlung nach Egypten machte sie sehr bekannt mit diesem Volke. Fast täglich hatten sie Gelegenheit seine Meinungen zu lernen und dieselben in ihrem eigenen Lande bekant zu machen. Sie waren auch in mehr als einer Betrachtung keinem orientalischen Volke günstiger als den Egyptern. In Egypten sahen sie überall die ersten Grundlagen der Künste, die Griechenland vorzüglich bewunderte. Die übrigen Orientaler waren viel weiter von diesen Künsten und von diesem Geschmake entfernt. Auch waren unter allen von den Persern bezwungenen Völkern die Egypter das einzige, welches gegen seine Ueberwinder niemals so viel Treue bewies, daß seinige ernstlich dazu beizutragen daß die persische Uebermacht den Griechen noch gefährlicher werden mögte. Vielmehr sind die Griechen stets Bundesgenossen der Egypter gewesen, wenn der Haß dieses Volkes gegen seine tyrannischen Beherrscher, die Perser, in Empörungen ausbrach. In der Folge kam noch eine andere Statsursache dazu. Da Egypten einmal ein griechischer Stat geworden war, so wurde es ein Augenmerk der feinsten Statsklugheit eine Vereinigung der Religionen zu suchen. In keinem Stücke waren die Egypter empfindlicher, nichts konnte sie stärker zu Empörungen reizen als die Verschiedenheit der Religion. Die griechischen Beherrscher dieses
Volkes

Volkes hatten keine Lust einen Religionszwang zu versuchen. Die persischen Monarchen hatten ihn versucht, aber zu ihrem Schaden. Es war sicherer dem egyptischen Volke vorzubilden, daß seine neuen Herren mit ihm einerley Götter verehrten. Dieses konnte durch kleine Ueberbleibsel alter Erzählungen desto leichter geschehen, da wirklich die Griechen viele Stücke ihrer Fabellehre aus Egypten bekommen hatten. Also vereinigte sich alles, was den Griechen viel Kentnis von diesem Volke verschaffen konnte, mit der Neigung die Gleichheit der beiderseitigen Meinungen zu behaupten. Niemals ist, auch in unsern Zeiten, etwas mehr als dieses nöthig gewesen, um selbst die Gelehrten zu überreden daß sie vollständige Gleichheiten sähen, wo in der That nur etwas von Ähnlichkeiten war. Will man aber behaupten daß die Griechen, wenn sie die ganze egyptische Götterlehre nach ihren einheimischen Mythologien auslegen, deswegen Glauben verdienen weil sie doch in der That Schüler der Egypter gewesen sind; so vergisset man daß Lehrlinge des Irthums nicht lange dem Irthume unter allen den Nebenumständen zu folgen pflegen, die ihr Lehrmeister ihnen vorgesaget hatte; man vergisset daß sie, nachdem es die folgenden Gelegenheiten mit sich bringen können, verändern, auslassen, hinzusetzen, was ihnen gefällt, bis endlich die ganze Ähnlichkeit der Irthümer

mer nur diese bleibet daß sie einerley Quelle des ersten Irrthums gehabt haben.

§. 20.

Die Egypter behaupteten die Ewigkeit der Materie.

Wir finden die Kunsttrichter schon darin uneinig, wenn sie sich über die Lehre der alten Egypter von der Ewigkeit der Materie erklären sollen. Porphyrius, (*) Diogenes Laertius (**) und Eusebius (***) behaupten, daß nach den Meinungen dieses Volkes die Materie alles sey und nichts eher existiret hätte als die sichtbare Welt. Diese Erzählungen haben vielen Beyfall gefunden. Herr Bruker führet die vornehmsten ihrer Vertheidiger an. (****) An der Spitze der andern Gelehrten, die besser von den Egyptern geurtheilet haben, siehet Endworth. (****)

Es ist wahr; so vielerley Religionsvereinigungen, als die egyptischen waren, und in denen noch dazu anders vor dem Volke gelehret wurde und anders in den geheimen Versammlungen, mußten manchmal in den Begriffen selbst von einander getrennet seyn und sehr oft

(*) Porphyrius in Ep. ad Anebonem. Dieser Brief steht in Gale's Ausgabe des Jamblichus de Mysteriis.

(**) L. I. Sect. 10.

(***) Praeparat. euang. L. I. c. 9. L. III. c. 2.

(****) Hist. crit. Philos. P. I. L. II. C. VII. §. 13.

(*****) Syst. intellect. p. 371.

oft in den Ausdrücken der Begriffe. Auch das ist un-
 leugbar, daß die Religion des ganzen Volkes nach den
 verschiedenen Zeitpunkten ihres Alters sich mehr als
 einmal verändert hat. (*) Aber alle ihre Aenderun-
 gen, alle Uneinigkeiten der verschiedenen egyptischen
 Religionsverwanten waren nicht mächtig genug ihre
 Uebereinstimmung in dem Grundirthume aufzuheben.
 Alle egyptische Secten sind abgöttisch gewesen; mehr
 als eine andere Nation der alten Zeiten. Sie ver-
 ehrten zweierlei Arten von Gottheiten; sinnliche (**)
 und bloßgeistige. (***) Dies war die gemeine Lehre
 der Morgenländer und ihrer Pflanzvölker. Der Be-
 weis lieget in dem Satze, den wir jezt vorzutragen ha-
 ben, daß die Egypter, wenigstens die Aeltesten unter
 ihnen, so bald sie von der Wahrheit abgewichen wa-
 ren, den Irthum des Pantheismus oder der Emanat-
 tion behauptet haben.

§. 21.

Die Egypter lehrten die Emanation.

Eusebius selbst hat es angemerkt, daß die Egypter
 in allen Menschen und Thieren eine einige gemein-

M 3 schaft

(*) S. des Kanzlers v. Mosheim Num. zum Endworte,
 S. 417. und des Herrn Bruckers Hist. crit. Philos. an
 dem angezeigten Orte, §. 14. 15.

(**) Αἰσθητοί.

(***) Νοητοί.

schaftliche geistige Substanz geglaubet haben. (*) Also glaubten sie einen Weltgeist. Ihre Verehrung der Thiere beweiset dieses offenbar. Die ersten Verehrer der Thiere müssen geglaubet haben, daß in den Seelen der Thiere ein Theil der Gottheit gegenwärtig sey. Wer kan sagen, daß die Thierverehrung nichts mehr als ein Statsgriff gewesen sey, bald die einzelnen Nationen, deren Einigkeit man scheuete, gegen einander aufzubringen, bald den nachlässigen Pöbel sorgfältig zu machen, damit er die Erhaltung nutzbarer Thiere nicht unterlassen mögte? Man kan diese zwei Absichten als Nebenabsichten der Folgezeiten betrachten. Aber schon lange zuvor mußte ein allgemeineres Vorurtheil das Volk bethören haben, wenn es sich über den Dienst der Thiere streiten, wenn es gewisse Thiere deswegen sorgfältig bewahren sollte, weil es in ihnen Gottheiten verehere. Der Anbeter des Schemmon konnte zwar eine Nutzbarkeit dieses Thieres angeben. Aber welcher Egypter würde sich haben überreden lassen den Krokodil in dieser Betrachtung anzubeten, daß derselbe ein nützliches Thier sey? (**) Erst durch einen Grundirrhum

(*) Praep. evang. L. III. c. 3.

(**) Plutarch Th. I. S. 678. Th. III. S. 1808. erzählt es in der That als eine von den Egyptern angemerkte Nutzbarkeit dieses grausamsten unter den Thieren, daß sie das jährliche Steigen des Nils daraus vorhergewußt hätten,

irthum, durch den Irthum von dem Weltgeiste, konnte ein Egyptianer dazu vorbereitet seyn, um überredet zu werden daß es eine Spur der Göttlichkeit in einem Thiere sey, wenn man entweder einen wirklichen Nutzen von ihm wußte, oder wenn der Pöbel, dessen Aberglaube nirgends größer ist als in der Naturlehre, einen solchen Nutzen von demselben geträumet hatte. Wenn auch der Unsinn der Thierverehrung erst durch eine Statu-
list, die in der Auswahl der Mittel noch ärger muß gewesen seyn als Thorheit, die Kraft eines Gesetzes erhalten hat; (*) so bleibet unser Satz dennoch richtig. Ehe die Egyptianer anfiengen Thiere zu verehren, waren

M 4

sie

ten, daß sie beobachteten in welchen Entfernungen von dem Flusse der Krokodil seine Eier legte. Wenn man sich auch zwingen will diese Erzählung zu glauben, so beweiset sie das dennoch nicht, was sie beweisen soll. Es muß immer ein vorgängiger Irthum der Egyptianer angenommen werden, wenn man behaupten will, daß sie sich dieser Ausschweifung des Aberglaubens aus jenem Grunde überlassen hätten.

(*) Man weiß, was der Abt Pluche in dem ersten Theile seiner Geschichte des Himmels für kunstvolle Wendungen gemacht hat, um den Ursprung der egyptischen Thierverehrung auf der unschuldigsten Seite zu zeigen, die er ausdenken konnte. Ich will dem Abt Pluche so wenig seine Einsichten streitig machen, als man ihm die Gabe des Wizes bestreiten kan. Aber von seiner Theorie im Ganzen kan man schwerlich gelinder urtheilen, als daß man saget sie sey so artig ausgedacht, daß man ihr die Nichtigkeit gerne wünschen mögte.

sie es eben sowol als alle andere Völker gewonet gewesen dieselben als Geschöpfe zu betrachten, deren Wehrt sehr tief unter der Würde des Menschen ist. Sie zu einem entgegengesetzten Gedanken zu überreden, der ihnen zuerst so sehr fremde seyn mußte, das konnte nur unter der Bedingung geschehen, wenn sie schon zuvor überredet waren, daß überall ein Theil der göttlichen Substanz gegenwärtig sey, wo etwas Denkendes in einem Geschöpfe bemerkt werden kan. Daraus konnte hernach weiter gefolgert werden, daß diejenigen Geschöpfe einer vorzüglichen Achtung wehrt wären, die entweder in ihrer Nutzbarkeit, oder in ihrer Stärke, oder in ihrer Verschlagenheit etwas außerordentliches besizen. Daraus konnte endlich eine wirkliche Verehrung dieser Geschöpfe entstehen, eine Verehrung die nicht ganz sinnbildlich war, weil sie in diesen Gegenständen ihrer Verehrung nicht ein bloßes Hülfsmittel des Gedächtnisses betrachteten, sondern eine eigentliche Spur der Gottheit zu sehen glaubten.

§. 22.

Fortsetzung.

Aber es war den Egyptern nicht genug, die Gottheit als den Weltgeist zu betrachten, der das Ganze der Welt und seine einzelnen Theile beleben sollte. Dieses Ganze selbst betrachteten sie als Gott. Hier kommen wir an die Menge der egyptischen Benennungen,

gen, deren unbestimmte Begriffe durch die mehr als freien Uebersetzungen der Griechen noch unbestimmter geworden sind. Die Namen Atthorh, die Nacht, Neith, das Aelteste oder vielleicht das Ordnende, Phtah, der Ordnende, Kneph oder Knuph der Gute, Ich-nuphi, der gute Geist, Mendes, der Befruchtende und Isis oder I-si, die sich ausbreitende Fruchtbarkeit, (*) bezeichnen einen Grundbegriff. Zuerst war es das Augenmerk der Egypter, die einzelnen Eigenschaften der Gottheit, die sie verehrten, durch starke Ausdrücke merkbar zu machen. In der Folge kam die ausschweifende Liebe zur Prosopopoe dazu. Aus so vielen Eigenschaften eines einzigen Gottes bildeten sie sich eben so viele einzelne Gottheiten. Wir wollen diesen Satz beweisen.

Eine merkwürdige Stelle im Eusebius (**) kan zuerst als ein Beweis gelten. "Dies war die Lehre der „Egypter, die Orpheus“, wie seine ganze Gotteslehre, „von ihnen entlehnet hat, daß die ganze Welt Gott „sey, aus vielen Göttern, als so vielen Theilen, zu „sammengesetzt.,, Mit dieser Nachricht stimmt die berühmte capuanische und die saïtische Aufschrift völlig überein. Die erste erkläret die Isis für das Ganze

M 5

der

(*) Die Etymologien dieser Benennungen sind in des Herrn Jablonski Panth. Aegypt. enthalten.

(**) Praep. Evang. L. III. c. 9.

der Dinge. (*) Mit diesen deutlichen Nachrichten verglichen, werden uns auch die übrigen deutlich, die es an sich nicht sind. Dahin gehöret die Stelle des Eusebius, (**) „daß der Welterschöpfer, Kneph, aus „seinem Munde ein Ey hervorgebracht hätte, daß aus „diesem Ey ein anderer Gott entstanden sey, den sie „Phtha nennen, u. s. w. Auch die bekannte Stelle im Jamblichus (***) kan dadurch aufgekläret werden. Sie soll die Antwort enthalten, die Porphyrius auf seine Frage bekam, ob die Egypter eine Ewigkeit der Materie glaubten. „Gott hat die Materie dadurch „hervorgebracht, daß er das Materielle von dem Wesentlichen absonderte. Der Demiurgus nahm diese „Materie, da sie schon lebend war. Er machte aus „ihr die einfachen und unvergänglichen Ephären. Aus „dem Uebriggebliebenen verfertigte er die Körper, die „entstehen und wieder vergehen. Wenn dieser letzten Nachricht das Fremde genommen wird, daß sie in dem Munde eines jüngern Platonikers bekommen mußte, so stimmt sie mit der Nachricht des Eusebius überein
und

(*) Herr Jablonski erinnert B. I. R. III. §. 7. daß die saitische Aufschrift der Reith gewidmet war. Wir können uns aber für überzeugt halten, daß den Egyptern die Namen Reith und Isis gleichgeltende Namen gewesen sind, wenn sie von der Isis in der höchsten Bedeutung dieses Ausdruckes redeten.

(**) Praep. evang. L. III. c. 11.

(***) De Myster. Aegypt. Sect. 8. c. 3.

und beide enthalten zugleich mit den vorigen Zeugnissen ein System, das den andern Orientalischen sehr gleich ist. Sie reden von einem Gotte, der das Ganze der Dinge seyn sollte. Sie unterscheiden in diesem Ganzen sein Wesentliches, das Denkende, von dem Zufälligen oder Materiellen, dem Stoffe der sichtbaren Körper. Sie beschreiben eine besondere Aeußerung, eine Kraft dieses Gottes, die den Stoff der Dinge von seinem Ganzen absondert, die denselben ordnet. Sie personifiziren diese Kraft, und so ist der Demiurgus vorhanden, der Dämon, der gut genug dazu seyn sollte die Welt zu bauen. Dieser Demiurgus beyh Jamblichus ist beyh Eusebius der Phthas oder Phthas, in welchem die Griechen ihren Vulcan zu sehen glaubten, weil sie an beiden einige entfernte Aehnlichkeiten sahen. Der Phthas, in diesen Erzählungen eine besondere Kraft des höchsten Gottes, war den Egyptern in andern Betrachtungen einerley mit dem höchsten Gotte selbst. Zum wenigsten haben ihn die Einwohner von Memphis und Heliopolis, seine vorzüglichen Verehrer, so betrachtet. Dies beweiset der Obelisk von Heliopolis, und dieser Obelisk beweiset zugleich, daß Jamblichus (*) und der Schriftsteller, der sich unter dem Namen des Kallisthenes verborgen hat,

(*) De Myster. Aegypt. Sect. 8. c. 8.

hat, (*) dieses Stück der ägyptischen Lehre aufrichtig erzählt haben.

S. 23.

Fortsetzung.

Diese Denkungsart der Egyptianer, die Gottheit bald als das Ganze der Dinge zu schildern, bald ihre einzelnen Kräfte zu so vielen besondern Gottheiten zu machen, hat auch ihre bekannte Eintheilung der Gottheiten in die beiden Geschlechter hervorgebracht. Ihre männlichen und weiblichen Gottheiten sind im Grunde nichts mehr als Bezeichnungen eines einzigen Ganzen der Dinge, von welchem sie einmal die wirkende Kräfte erzählen wollten, einmal die leidenden. Beide erzählten sie als verwegene Dichter. Wenn sie das Ganze der Gottheit in dieser Betrachtung beschreiben wollten, so dichteten sie eine Gottheit, die zugleich männlich und weiblich seyn sollte; eine Neith oder einen Phthah. (**)

Aber auch in diesen Begriffen waren sie unbeständig. Ihnen war die Natur der Dinge eine weibliche Gottheit, Athorh, die fruchtbar wurde, wenn die wirkende Kraft des Ganzen, Phthah, nach vorhergegangenen Verabtschlagungen in ihr Bewegungen hervor-
gebracht

(*) Pseudocallisthenes in Fragm. de Vit. Alexandri. Dieses Fragment liefert der sel. Fabricius, Bibl. graec. Vol. XIV. p. 149.

(**) Horapollon Hieroglyph. L. I. c. 12.

gebracht hatte. Diese Athorh war ihnen auch die Nacht, ein zweideutiges Wort nach ihren Begriffen. Nacht war ihnen alles unbegreifliche. Also verehrten sie die höchste Gottheit in der Nacht, wenn sie dieselbe als den Grund aller Dinge in dreimal wiederholten Liedern besungen. (*) Aber auch die noch unbewegte Materie, das erste Chaos dachten sie als eine Nacht. Dies kan schon aus der Menlichkeit aller andern morgenländischen Lehren bewiesen werden, und auch aus der Menlichkeit der orphischen Sätze. (**) Mit dieser Athorh war Isis einerley, wenn das Wort Isis in seinen höhern Bedeutungen genommen wurde. (***)

§. 24.

Von den Untergöttern der Egypter.

Ein solches Religionsystem mußte eine Menge von Untergottheiten vortragen. Die Egypter begnügten sich nicht damit, die Kräfte der Gottheit und der Natur der Dinge, von denen wir geredet haben, sehr oft als einzelne Gottheiten auftreten zu lassen. Diese Gottheiten sollten doch geistig seyn. Der Egypter wollte

(*) Damascius de Principiis.

(**) Dadurch kan auch die Erzählung des Eudemus gerechtfertiget werden, die Damascius besreitet. Eudemus erklärte das Wort nach der geringern Bedeutung, welche die Egypter damit verbanden. Damascius dachte allein an die höhere.

(***) Apuleius Metamorph. L. XI.

wollte auch sinnliche Gegenstände seiner Verehrung haben. Diese fand er vorzüglich in den Gestirnen, und unter diesen wieder am vorzüglichsten in der Sonne und in ihren Planeten. Das waren die Kabiren der Egypter und der Phönicier. (*) Daher kamen ihre mancherley Reihcn von Göttern, da sie bald die sinnlichen Gottheiten allein erzählten, bald die Geistigen mit in die Rechnung brachten. (**) In beiden Fällen verwirreten sie sehr oft die Namen und richteten sie zu verschiedenen Gegenständen ein, an denen sie nur gewisse Aenlichkeiten bemerkt hatten. Dieselbige Benennung Isis, die in ihrer höchsten Anstrengung das Ganze der Gottheit und aller Dinge anzeigen sollte und einerley Wort mit Neith und Athorh war, mußte auch bisweilen allein die leidende oder befruchtete Kraft der Natur bezeichnen. In einer noch mehr erniedrigten Bedeutung war Isis der Mond, (***) wieder in einer andern die Erde, bisweilen endlich die bloße Fruchtbarkeit der Erde und Egyptens insonderheit.

Auf

(*) S. des Herrn Jablonski Panth. Aegypt. Prol. S. 26.

(**) S. des Herrn Jablonski Panth. Aegypt. Prol. S. 26.

27. 28.

(***) Bey den Egyptern ist der Aberglaube von den Einflüssen des Mondes stärker gewesen als bey allen andern Völkern. Ihre Bemerkungen von den Veränderungen des Nils wurden ihnen die Gelegenheit dazu.

Auf der andern Seite wurde nicht selten aus demselbigen Beweisgrunde der Aenlichkeiten der Beehrt derjenigen Benennungen erhöht, die ursprünglich nur für sinnliche Gottheiten bestimmt waren. Osiris oder Deisch-iri, der Herr der Zeit, (*) bezeichnete in seiner eigentlichen Bedeutung die Sonne, als Ursache der Jahreszeiten betrachtet. Der Egypter machte frühzeitig die Anmerkung, daß die Sonne durch diese Wirkung auch die fruchtbaren Bewegungen der Erde wirkete. Nun ward Osiris eine allgemeine Benennung, um die wirkenden Ursachen der Fruchtbarkeit zu bezeichnen. Der Nil, die nächste Ursache von der Fruchtbarkeit Egyptens, hieß Osiris. Die allgemeine wirkende Kraft der Gottheit hieß auch Osiris. (**)

Ein Volk, welches alles Wirkende zu Gottheiten machte, mußte auch das Schädliche dazu machen. Zu dieser

(*) S. des Herrn Jablonski Panth. Aegypt. L. II. c. 1. §. 14.

(**) Aus dieser Bemerkung kan der anscheinende Widerspruch des Plutarch in seinem Buche von der Isis und dem Osiris S. 648. 665. 666. gehoben werden. Plutarch redet da, wo er erzählt, von der Isis und von dem Osiris als von den höchsten Gottheiten der Egypter. Da, wo er sein Urtheil von ihnen bekannt macht, sezet er sie in den geringern Rang der Dämonen, der Untergottheiten, herab. Beides ist richtig. Nur hat Plutarch nicht gewünszt, daß die Egypter durch die verschiedenen Begriffe, die sie mit jenen Benennungen zu verbinden pflegten, diese verschiedenen Auslegungen rechtfertigten.

dieser Absicht bedienten sich die Egypter der Namen Tithrambo oder Ti-thra-embon, der Zornige und der Zornigmachende, Ternuthis oder Th-er-muthi, die Tödende, Typhon oder Theu-ph-on, der schädliche Geist und in der nächsten Bedeutung der schädliche Mittagswind. (*) Man würde den Egyptern nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn man sie beschuldigen wollte, daß sie den Typhon als einen unabhängigen Grund des Bösen betrachtet hätten. Der Irrthum des Manichäismus ist so wenig in ihrem System gegründet als in dem System der Perser. (**)

§. 25.

Gedanken der Egypter von der Natur Gottes.

Wir haben schon mehr als einmal bemerkt, daß die Vertheidiger der Emanation, ob sie gleich das Ganze der Dinge für eines mit der Gottheit hielten, dennoch das Wesentliche der Gottheit von dem Stoffe der Körperwelt unterschieden. Aus der angeführten Stelle

(*) Die Etymologien liefert Herr Jablonski Panth. Aegypt. L. I. c. 5. §. 2. 10. und L. V. c. 2. §. 18.

(**) Plutarch S. 658. giebt in der That keinen Beweis, grund dazu. Er beschreibt das Lehrgebäude der Egypter, von denen er redet, als übereinstimmend mit dem Irrthume der Magier. Wir haben schon gesehen, daß von den Magiern der Urheber des Bösen nicht als eine ewige Substanz beschrieben wurde.

Stelle des Jamblichus (*) ist es offenbar, daß die Egypter denselbigen Unterschied auch dachten. So weit waren sie also mit den andern Orientalern einig, die gleich ihnen Vertheidiger des Pantheismus waren. Sie waren es auch darin, die Gottheit als eine feurige Substanz zu beschreiben. Ihre Beschreibung des Phthah beweiset es. (**) Durch diese Beschreibung verleitet erklärten die Griechen den Phthah für einerley Gottheit mit ihrem Vulcan, dem Gotte des Feuers. Die Egypter dachten in der Gottheit ein Feuer mit Luft vermischt, oder eine feurige Luft. Denn das Geistige verglichen sie, gleich andern Orientalern, mit der Luft wegen der Feine. Mit dem Feuer verglichen sie es wegen der schnellen und durchdringenden Bewegungskraft. So war auch Typhon zugleich Feuer und Luft. Das erste erzählt Plutarch. (***) Das zweite beweiset selbst die Ableitung des Namens.

§. 26.

Ob die Egypter auch Helden verehret haben?

Der Dienst der Helden ist stets als ein ungezweifelter Theil von der Religion der Egypter betrachtet wor-

(*) De Myster. Aegypt. S. 2. c. 3.

(**) Diodorus Siculus Bibl. L. I. c. 9.

(***) S. 648.

worden. So viele einstimmige Zeugnisse der Griechen schienen ihn unwidersprechlich zu beweisen. Aber Herodotus verneinet diesen Dienst. (*) Sein Zeugnis wird durch sein Alter und durch seinen genauen Umgang mit den egyptischen Priestern merkwürdig. Herr Jablonski, der grosse Kenner der egyptischen Gelehrsamkeit, hält dieses Zeugnis für entscheidend. (**) Er unterstützt dasselbe durch die Nachrichten des Manethon. (***) Man muß sich mit Gewalt zurückhalten, wenn man der Meinung eines Mannes nicht folgen soll, der in seinem Felde beynahе der einzige Gelehrte, der einzige Führer ist. Aber in der That, die Dynastien, die Manethon erzählt, scheinen vielmehr das Gegentheil von dem zu beweisen, was Herodotus erzählt. Manethon beschreibt dreyerley Regierungen, der Götter, der Halbgötter, der Menschen. (****) Es kan ohne Bedenken angenommen werden, daß die Dynastien der Menschen der Theil der egyptischen Geschichte nach der Sündflut seyn sollen. Herr Jablonski selbst urtheilet so von ihnen. Um aber die Dynastien der Götter und der Halbgötter zu erklären, muß man in der Geschichte bis über die Sündflut zurückgehen. Die Götterregierungen können vielleicht als eine allegorische

(*) L. II. c. 50. 142.

(**) Panth. Aegypt. Prol. §. 18.

(***) §. 19.

(****) Syncellus in Chron.

sche Erzählung von dem Weltbaue betrachtet werden. Aber Manethon unterscheidet die Halbgötter von den eigentlichen Göttern. Die Gleichförmigkeit dieses Ausdruckes mit den Ausdrücken der andern Völker, wenn sie von ihren Helden redeten, scheint einen gleichförmigen Begriff zu bezeichnen.

Es muß untersucht werden, ob man keinen nähern Grund entdecken kan zu behaupten, daß die Egypter das Wort Gottheiten auch bisweilen von Menschen gebraucht haben. Diodorus liefert eine besondere Nachricht von der Verehrung der Thiere, die vielleicht hieher gehöret. (*) "Der gemeine Mann in Egypten „führet drey Ursachen an,, — von der Verehrung der Thiere — „die erste ist fabelhaft; sie stimmt mit „jener alten Einfalt überein. Sie sagen die Götter, „die zuerst in geringer Anzahl entstanden wären, hätten sich in Thiere verwandelt, um der Grausamkeit „der größern Menge, der böshaften irdischen Menschen zu entgehen.,“ Zuerst müssen wir ausmachen, daß diese Theorie ursprünglich egyptisch gewesen ist. Herr Jablonski erkennet sie nicht dafür. Er hält sie für einen griechischen Einfall, der durch den Umgang zu den Egyptern gekommen sey. (**) Aber die Egypter sind zu allen Zeiten sehr abgeneigt gewesen frem-

N 2

de

(*) Bibl. L. I.

(**) L. V. c. 2. §. 8.

de Meinungen zu den ihrigen zu machen. Am wenigsten haben sie sich entschließen können in die Stelle ihrer ältern Begriffe neue griechische zu setzen. Sie wußten, daß die Griechen einmal ihre Lehrlinge gewesen waren. Welche Lehrer nehmen gerne den Unterricht von ihren Schülern an? Es wird sicherer können behauptet werden, daß die Griechen auch diese Fabel von den Egyptern entlehnet und in der Folge nach ihrer Art aufgezupzet haben, da sie den Streit der Götter und der Riesen dichteten.

Aber diese Erzählung war doch nur eine Sage des gemeinen Mannes? Vielleicht ist sie desto gewisser ein Ueberbleibsel des alten egyptischen Grglaubens.

Ich will mich einer Muhtmasung überlassen, um diese Stelle zu erklären. Die Egypter dachten etwas allegorisches, da sie von dieser kleinen Zahl der erst entstandenen Götter redeten, die sich in Thiere verwandeln mußten um der Wildheit der von der Erde gebornen Menschen zu entfliehen. Das ist offenbar, daß diese Götter keine von den ursprünglichen oder geistigen Gottheiten der Egypter gewesen sind. Sie sind auch keine physikalische Gottheiten gewesen. Sie werden den von der Erde gebornen böshaften Menschen entgegen gesetzt. Dieser letzte Ausdruck erkläret sich von selbst, nach der orientalischen Denkungsart. Irdisch hieß ihnen alles, was entweder nicht geistig ist,

st, oder den Geist nicht erheben will. Der böse irdische Mensch ist der Lasterhafte überhaupt. Mit ihm verglichen ist der Tugendhafte eine Gottheit. Denn in dem Tugendhaften ist nach der Vorstellung des Orientalers mehr von der Gottheit vorhanden. Aber kein Tugendhafter ist merkwürdiger, keiner verdienet mehr Achtung, als derjenige, der zugleich der Lehrer seines Volkes wird. Diese ältesten Lehrer, deren gewis nur wenige zu gleicher Zeit seyn konten, wurden von den dichterischen Erzählern des alten Egyptens als Götter geschildert, als erst entstandene Götter. Sie waren Sittenlehrer. Aber der wilde ungebändigte Egyptianer, der in den ersten Zeiten der Nation noch anarchisch lebte, konte die unverstellte Wahrheit nicht vertragen. Er verfolgte sie in ihren Lehrern. Deswegen kleideten diese Lehrer ihren Unterricht in Fabeln ein. Sie ließen Thiere reden, so wie auch die ältesten Sittenlehrer der andern Völker Thiere reden ließen, um ihren Unterricht einschmeichelnd zu machen.

Was man auch von dieser gewagten Erklärung denken mag, so wird sie doch das wahrscheinlich machen, daß die Götter, von denen Diodorus redet, nichts mehr gewesen sind als Menschen. Und Menschen sind auch die Halbgötter des Manethon gewesen. Die egyptischen Priester, die dem Herodotus erzählten daß niemals Götter in der Reihe ihrer Könige

gewesen wären, daß die Menschen immer von Menschen entstanden wären, ein Pi-romi von dem andern; (*) diese Priester haben wahrscheinlich bei ihrer Erzählung eine Nebenabsicht gehabt. Ihr Augenmerk war auf das vorzügliche Alterthum ihrer Geschichte gerichtet. Sie bemerkten, daß die griechischen Nachrichten und die griechischen Helden selbst sehr neu waren. Ihre Geschichte sollte weiter gehen. Also nenneten sie alles, was zu den neuen Zeiten gehörte, alle Geschichte die nicht älter war als die griechische, eine Geschichte der Menschen. Die Götter, ihre ersten Regenten, eigentlich die Halbgötter nach dem mehr genauen und unterscheidenden Verzeichnisse des Manethon, diese vorzüglichen Regenten waren ihre ältesten Beherrscher, die das höchste Alterthum von allen Nachkommen unterschied. Vielleicht haben sie auch die pralerischen Geschlechtsregister der Griechen dadurch widerlegen wollen, daß sie sagten die Menschen der gegenwärtigen Zeit könnten ihr Stammverzeichnis nicht weiter hinaufbringen als bis an Menschen aus der neuern Zeit.

Es gehöret nicht zu unserm Endzwecke, zu untersuchen ob die ganze Erzählung der Egypter von der Isis, dem Osiris, dem Typhon und dem Orus nichts mehr

(*) S. die Erklärung des Wortes bey dem Herrn Jablonski, Prol. §. 18.

mehr als eine Allegorie gewesen ist, die nachmals von den Griechen verunstaltet wurde; oder ob etwas historisches der Grund davon gewesen ist. (*)

§. 27.

Allgemeine Betrachtung über die Lehren der morgenländischen Völker.

Wir haben alle Völker des heidnischen Morgenlandes darin einig gefunden die Ewigkeit der Materie zu behaupten. Die meisten von ihnen sind offenbare Freunde der Emanation. Aber auch da, wo wir in ihren Sätzen Spuren des Dualismus antreffen, ist doch gewiß keine Spur des manichäischen Dualismus. Also fällt der ganze Grund von der Meinung des scharfsinnigen Bayle über den Haufen. Dieser grosse Erfinder der Einwürfe hat es sehr willkürlich angenommen, daß die Vernunft, wenn sie sich selbst überlassen sey, wenn ihr eine höhere Leitung fehle, fast unvermeidlich in die manichäische Lehre gerathen muß.

N 4 se.

(*) Herr Jablonski hat die Gründe ausführlich vorgetragen, die für die erste Meinung streiten. L. II. c. 1. L. III. c. 1. L. V. c. 2. Sie wird vorzüglich durch die Ableitungen der Namen gerechtfertiget. Aber vielleicht beweiset dieser Grund mehr, als er beweisen soll. Die Orientaler haben nicht selten den Personen besondere Beynamen von ihren vorzüglichsten Handlungen und Eigenschaften gegeben und die eigentlichen Namen sind darüber vergessen worden. Wenn auch ein wirklicher Osiris in Egypten gelebet hätte, so würde der physikalische Begriff vom Osiris doch gegründet seyn.

se. Der Traum des Manes, dieses Verführers, der halb Schwärmer war und halb Betrüger, ist seinen Zeiten wirklich eine Neuigkeit gewesen, und wahrscheinlich genug wurde Manes eigentlich deswegen verfolgt, weil sein Irthum eine Neuigkeit war. Seine andern Träume waren zu sehr in dem schon herrschenden Geschmacke der Morgenländer um ihm eine gefährliche Verfolgung zuzuziehen. Manes suchte der Widersinnigkeit zu entfliehen, die seinen Landesleuten eigen war. Er wollte es nicht mit ihnen annehmen, daß das Böse oder, was sie dafür hielten, die Materie aus dem Wesen der Gottheit, einer guten Gottheit sollte entsprossen seyn. Er entfloß dieser Widersinnigkeit und stürzte sich in eine zweite. Ich begreife nicht, wie der sonst so scharfs denkende Bayle im Ernste kan geglaubet haben, daß die Vernunft leicht zu bewegen seyn sollte den Manichäismus anzunehmen. Gewis, nichts kan widersinniger seyn als zu denken, daß ein böses Grundwesen vorhanden seyn sollte, daß eine Substanz, die ganz eine Sammlung von lauter Unvollkommenheiten seyn sollte, eine durchausnothwendige, unabhängige Existenz haben könnte, daß sie den Grund des Daseyns in sich enthalten sollte, da das Daseyn an sich betrachtet immer eine Vollkommenheit ist. Die menschliche Denkungsart muß sich Gewalt anthun, wenn sie so denken soll.

§. 28.

Fortsetzung.

Es ist schwer zu sagen, was diese Völker von der Nothwendigkeit gedacht haben, die nach ihren Begriffen den Zusammenhang des Ganzen ausmachen sollte. Sie haben etwas von einer solchen Nothwendigkeit gesagt. Aber sie haben nur in entferneten Begriffen an sie gedacht. Diese Abstraction hat mehr ihre Lehrlinge, die Griechen beschäftigt. Die morgenländischen Weltweisen überlassen Gott und die ewige Materie einer langen Ruhe. Sie wußten selbst nicht, wie sie es begreiflich machen sollten daß Gott endlich und in einem bestimmten Anfange der Zeit die Dinge in eine gewisse Bewegung gesezt oder, in ihrer Sprache zu reden, etwas Neues, untere Gottheiten aus sich selbst hervorgebracht habe, die sein angefangenes Geschäfte in dem Ueberreste des Ganzen hätten fortsetzen müssen. Denn sie wollten nicht ein ewiges Daseyn der Welt in einer regelmäßigen Beschaffenheit behaupten. Die Lehre von einer Schöpfung, die ihre Voreltern ihnen eingepräget hatten, war noch nicht völlig aus ihren Vorstellungen verdrängt. Aber sie konnten keinen guten Gebrauch von ihr machen. Sie hatten einmal den Begriff von der Schöpfung aus Nichts verlernet. Da sie nur noch Etwas von der Wahrheit wußten und dieses Wenige aus ihren ange-

nommenen Irthümern erklären wollten, so mußten sie hier und da in der Erklärung zurückbleiben. Sie wollten sich durch die Einbildungskraft helfen und nach ihren Vorschriften ein Gebäude aufführen, das ihre durch Vorurtheile entkräftete Einsicht nicht aufführen konnte. Aber selbst da, wo sie nach Grundrissen der Einbildung bauten, mußten sie manche Lücke lassen, die sehr sichtbar für einen Jeden andern war, nur für sie selbst nicht, die aus Eigendünkel nichts fehlerhaftes, keinen Mangel, keinen Widerspruch sehen wollten.

§. 29.

Von den Gnostikern.

Gehe wir die Geschichte von den Lehren dieser Völker verlassen, wollen wir noch von den Meinungen der Gnostiker reden. Es ist bekannt, daß die Gnostiker eine spätere Art morgenländischer Gelehrten waren, die verschiedene Irthümer des magischen und des ägyptischen Systems durch vermeintlich bessere Mutmaßungen zu vergüten suchten, und die übrigen auf ihre eigene Art, d. i. so vortrugen, wie es jene von ihnen angenommene Meinungen verstaten konnten. Diese Erzählung gehört zur Vollständigkeit der Geschichte, die ich beschreibe. Sie kan uns auch dazu nützen, um desto besser einzusehen wie Menschen, wenn sie einen Grundirthum behalten und nur gewisse augenscheinlich unbequeme Folgen desselben vermeiden wollen,

len,

len, immer in neuere und schwerere Irthümer fallen. Ich bin nicht gesonnen eine vollständige Beschreibung des gnostischen Lehrgebäudes zu liefern. Der große Kenner der orientalischen Gelehrsamkeit, der sel. Mosheim hat sie mit der größten Vollständigkeit geliefert, die in so entfernten und verwirrten Nachrichten möglich ist. Für meinen Endzweck wird es genug seyn, wenn ich nur die vornehmsten Sätze ihrer Kosmogonie erzähle.

Die Gnostiker waren darin mit den alten orientalischen Lehrern einig, daß die Gottheit ein sehr feines Licht sey. Man darf nicht glauben, daß sie von der Gottheit einen gesündern Begriff gehabt hätten als Jene hatten. Der Geist, den sie Gott nannten, war ihnen eine Materie wie den Magiern. Er nahm einen Raum ein, das Pleroma; er war theilbar und brachte aus sich eine Menge von Untergottheiten hervor. Diese Untergottheiten, die Aeonen, waren noch dazu, damit ihnen ja nichts zur materiellen Beschaffenheit fehlen mögte, in zwey Geschlechter abgetheilet, wie die Menschen.

Die Gnostiker waren auch darin mit den alten Lehrern der Perser und Egypter einig, daß sie die Materie als ewig betrachteten. Aber sie sonderten die grobe Materie, den Stoff der sichtbaren Körper, sorgfältig von der Gottheit ab, sie schlossen sie sogar von dem

dem Wohnplazze Gottes, den Pleroma aus. Der Materie schrieben sie alles zu, was sie von bösen Eigenschaften ausdenken konnten. Es läßt sich ziemlich leicht begreifen, woher ihnen dieser Einfall mag gekommen seyn. Er war schon der Einfall der alten Orientaler gewesen. Aber diese hatten seine Folgen nicht überdacht. Sie waren zufrieden gewesen das Böse der Materie nur als eine zufällige Beschaffenheit zu denken, als eine Folge ihrer Entfernungen von dem allgemeinen Grundwesen. Die Gnostiker gingen weiter. Sie wußten, daß tausend schädliche Reizungen der Menschen aus sinnlichen Reizungen entstehen, daß tausend irrige Vorstellungen unsere Wissenschaft verdunkeln, weil uns so oft der Körper an den Anstrengungen der Seele hindert, wenn wir ihm die Herrschaft lassen. Das hatten die Gnostiker bemerkt, so wie es ein Jeder bemerkt, der nur etwas aufmerksam ist. Aber sie schlossen aus dieser Wahrheit einen seltsamen Irthum. Anstatt daß die wahre Vernunft sagt, wir müssen den Körper beherrschen, so schlossen die Gnostiker, wir müssen ihn hassen. Es wird immer so geschlossen, wenn man anfangen will eine Sache deswegen anzuseinden, weil sie uns zufälliger Weise, vielleicht wohl gar nur deswegen geschadet hat, weil wir sie verkehrt gebrauchten. Das war den Gnostikern noch nicht genug. Sie hatten einmal den Körper

per

per für den Gegenstand ihres Hasses erklärt. Aber der Körper war ein Theil der Materie. und ein kluger Gnostiker mogte leicht so viel Naturlehre wissen, um bemerkt zu haben daß ein izt noch fremder Theil der Materie in kurzem ein Theil seines eigenen Leibes werden könnte. Also mußte die ganze Materie der Gegenstand seines Hasses werden. Sie mußte ganz böse seyn, wesentlich oder von Ewigkeit her und unverbesserlich böse. Diese böse Materie würde aber nichts schädliches für Geister gewirkt haben, wenn sie in Ruhe geblieben wäre, wenn die Geister ihr nicht zu nahe gekommen wären. Also war auch das nicht gut, daß sie einmal war in Bewegung gesezt worden, daß die gegenwärtige sichtbare Welt aus ihr war gebauet worden. War aber die Erbauung der Welt — an eine eigentliche Schöpfung dachte kein Gnostiker — war diese selbst etwas böses, so konnte sie nicht ein Werk des Gottes seyn, den der Gnostiker als einen vollkommen guten Geist lehrte und seinen Siz im Pleroma bestimmte.

Hier gehen die Gnostiker von allen alten Secten der Morgenländer ab. Wir haben gesehen, daß einige von denselben die Erbauung der Welt für ein so unmittelbares Werk der Gottheit hielten, daß dieselbe sogar den Stoff dazu sollte aus sich selbst genommen haben.

Das

Das lehrten die Vertheidiger der Emanation, des Pantheismus. Andere, wenn sie gleich Dualisten waren, hielten doch einen Theil der Welt, die Geister für Ausflüsse des höchsten Gottes, und den Bau des Ganzen für sein Werk, entweder durch unmittelbare Handlungen, oder dadurch daß derselbe eine von den Untergottheiten zu diesem Geschäfte hervorgebracht hätte. So konnten die Gnostiker nicht denken, da sie sich einmal jenem Irrthum überlassen hatten. Der Welterschöpfer, den sie lehrten, der Demiurgus, war ihnen ein böser Geist. Zwar ließen sie ihn für einen Abkömmling der ursprünglichen Gottheit gelten. Er sollte sogar lange genug im Pleroma, dem Orte der Seligkeit, gewonet haben. Aber er wurde ein Aufwüthler, er verführte andere Geister, die auch Abkömmlinge der Gottheit aber in mehr entfernten Graden waren, er verließ mit ihnen das Pleroma, er baute die Welt aus der finstern bösen Materie und bevölkerte sie mit den unglücklichen Geistern, die er aus dem Pleroma entführte hatte und in die schädlichen irdischen Körper einschloß.

§. 30.

S o r t s e z u n g.

Dies ist die gnostische Fabel von dem Weltgebäude, so wie sie wenigstens von einem grossen Theile der Gnostiker ist gedichtet und geglaubet worden. Denn

es scheint hier eine wirkliche Uneinigkeit unter ihnen selbst gewesen zu seyn. (*) Andere Nachrichten sagen, sie hätten gelehret, daß der Demiurgus von Gott selbst wäre abgeschicket worden die Welt zu bauen. Man kan es wenigstens als eine Wahrscheinlichkeit behaupten, daß dies die Meinung einiger Gnostiker gewesen sey, die sich nicht so sehr von den alten Meinungen entfernen wollten. Aber diese müssen denn auch mit mehr Mäßigung von der Materie geredet und sie nicht für ganz unverbesserlich schlimm gehalten haben. Sie konten nur dieses sagen, der Weltbau sey schlecht gerathen, weil der Demiurgus, ein übermühtiger eingebildeter Geist, bey der Einrichtung der Welt oder wenigstens in der Folge bey ihrer Bewachung seinem eigenen Sinne zu sehr gefolget sey. Insonderheit gaben sie ihm eine Herrschsucht schuld, die ihn gereizet haben sollte sich dem menschlichen Geschlechte als den unabhängigen Gott, als das höchste Wesen zu verkündigen, da er doch nur ein Statthalter Gottes hätte seyn sollen. Es kan noch eine andere Erklärung gegeben werden, die auch ihren Grund in einigen Nachrichten hat. Der Demiurgus und seine Begleiter sollten nur dazu in die Gegenden der toden Materie ausgeschicket gewesen seyn, um sie zu beschauen.

Die

(*) S. des Kanzlers v. Mosheim Inst. Hist. Ecclesiast. S. I. P. II. C. I. §. 8.

Die Materie gefiel ihnen, sie geriechten auf den stolzen Einfall sich auf ihr ein eigenes unabhängiges Reich zu bauen und so wurden sie Aufrührer.

In der weitem Ausführung kommen die Secten der Gnostiker wieder überein. Sie sind erklärte Feinde der mosaischen Geschichte und des Gottes, den Moses verkündigte. Und doch haben sie der mosaischen Geschichtserzählung das wenige Wahre zu verdanken, das noch in ihrem Gedichte vom Demiurgus enthalten ist. Denn es ist offenbar genug, daß es einige Ueberbleibsel der mosaischen Erzählung von dem Sündenfalle enthält. Es enthält Spuren der Nachricht von dem Antheile, den der Satan daran genommen hat. Alles dies hatten die Gnostiker auf eine seltsame Art verkleidet. Sie, die in der jüdischen Religion keine Uebereinstimmung mit der Vernunft finden wollten, verblendeten sich gegen den unstreitigen Widersinn ihrer eigenen Sätze. Denn gewis es ist widersinnig genug, sich einzubilden, daß der Demiurgus, ein Geist der aus dem Wesen der reinen und vollkommen guten Gottheit abstammen sollte, etwas böses hätte an sich haben können, er mögte es nun ursprünglich gehabt oder nur in der Folge angenommen haben. Aber in diesem Irthum blieben sie ziemlich getreue Nachfolger des Zerduscht. Gleich ihm hatten sie sich überredet, daß Dinge aus der göttlichen

lichen Substanz könnten hervorgekommen seyn und daß sie gleichwol mehr oder minder gut und vollkommen seyn könnten, nachdem ihre neuen Orte mehr oder weniger von dem Hauptorte der Gottheit entfernt wären. Gleich ihm hatten sie sich überredet, daß einige dieser Dinge wirklich böse werden könnten.

Die Gnostiker sind ohne Ausnahme Dualisten gewesen. Einige von ihnen waren schlimmere Dualisten, als alle Irlehrer vor ihnen. Es waren diejenigen, welche die Materie für durchaus böse hielten. Von ihrem Irthume war nur noch ein Schritt bis zum eigentlichen Manichäismus. Diese Gnostiker betrachteten das ursprüngliche Böse der Materie als eine an sich tode Kraft. Die Geister, welche sie sollten belebet haben, wurden von ihnen nicht als ursprünglich böse gedacht; auch nicht als selbstständige Substanzen. Manes war der erste, welcher der Materie einen eigenen, selbstständigen, ursprünglichbösen Geist zum Beherrscher gab.

§. 31.

Von den Celten.

Die Lehren der nordischen Völker pflegen ohne einen wichtigen Unterscheidungsgrund in die Lehren der Celten und Scythen eingetheilet zu werden. Beide Völkerschaften waren in diesem Stücke einander sehr ähnlich. Ihr Unterschied war mehr ein politischer

D

Unter:

Unterschied. Die Celten beobachteten eine andere Lebensart als die Scythen. Diese Verschiedenheit gründete sich auf eine Verschiedenheit der Landesarten. Tacitus (*) bezeichnet die Celten, um sie von dem andern Volke zu unterscheiden, vorzüglich durch den Umstand, daß sie in Hütten woneten; die Scythen dadurch, daß sie ihre Wohnungen auf Wagen hatten. Denn dieses letzte Volk bewonte Länder, die zur Viehzucht vorzüglich bequem waren; insonderheit zur Pferdezucht. Daher kam ihre unstäte Lebensart. Die Celten aber konnten wegen ihrer Landesart nicht von der Viehzucht allein leben. So groß auch ihre Abneigung gegen den Feldbau war, — eine Abneigung, die in der Trägheit aller wilden Völker gegründet ist — so mußten sie sich doch wenigstens einige Arbeiten des Ackerbaues gefallen lassen. Dies war die Ursache, daß sie etwas stätiger lebten. Aber dieser ganze Unterschied konnte nichts weniger verursachen, als eine merkliche Verschiedenheit der Religion. Beide Völker waren ursprünglich nur eines, und ihr Lehrbegrif war ein gemeinschaftlicher Lehrbegrif.

Die Celten hatten gleich andern heidnischen Völkern zweierley Sammlungen von Irthümern. Die grobe Abgötterey war für das Volk, die feinere für den sogenannten Gelehrten, der doch stets sehr sorgfältig war

(*) Tacitus de moribus Germanor. c. 46.

war die Namen beizubehalten, für welche der gemeine Mann einmal eingenommen war. Was wir von der Gelehrsamkeit der Celten in diesem Theile der Weltweisheit wissen, ist im Grunde einerley mit den Sätzen, die wir schon so oft erzählt haben. Der Gott, den sie lehrten, der Ymer, — ein gleichbedeutender Ausdruck mit dem Worte der Ewige — war in ihren Augen der Weltgeist. Die Materie, das Gimmunga gap, die Tiefe oder der Abgrund, war ihnen unerschaffen und ewig.

Es hat nicht an Gelehrten gefehlet, die sich einen vortheilhaftern Begriff von der Theologie der Celten machten. Ich will nicht vom Cluver (*) reden, der in ihrem Lobe bis zur Ausschweifung freygebig gewesen ist. Noch in unsern Zeiten hat Herr Pelloutier, ein verdienstvoller Gelehrter, alle Hülfsmittel seiner Gelehrsamkeit dazu angewendet, sie von einem Theile des Tadelß zu befreien, dem ihre Weltweisheit ausgesetzt ist. Herr Pelloutier behauptet, daß sie einen richtigen Begriff von der Gottheit gehabt hätten; daß sie zum wenigsten die Götter als reine Geister betrachteten, als Geister, die von aller Materie frey wären. (**)

D 2 Man

(*) Er glaubte sogar in der Lehre der Celten Spuren von dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit zu sehen. S. Cluverii Germania antiqua, p. 202.

(**) Pelloutier, Histoire des Celtes, L. III. ch. 3. §. 1.

Mannes gründet sich darauf, daß die Celten ihre Gottheiten nicht in Tempeln verehrten, daß sie in den ältern Zeiten den Bilderdienst verabscheueten. Dieser Beweis ist in der That scheinbar. Von einem Gelehrten, wie Herr Pelloutier ist, kan nichts schlechtes erwartet werden. Aber ich kan diesen Beweis dennoch nicht für überzeugend halten. Daß die Celten einen Abscheu gegen die Tempel, gegen die Gözenbilder hatten, das war nicht eine Folge ihrer richtigern Lehrbegriffe. Es war die Folge ihrer politischen Einrichtung. Die Stifter dieser Völker hatten den Orient in sehr frühen Zeiten verlassen. Damals kannte der Orient selbst noch keine Tempel, keine Gözenbilder. Die wilden Völker sind insgemein die eifrigsten die Denkungsart ihrer Vorfahren zu verehren. Also baueten die Celten keinen Tempel, sie verfertigten kein Gözenbild, weil ihre Väter nichts ähnliches gewußt hatten. Sie hasseten ferner alle Neuerungen, die sie bey den mehrgesitteten Völkern bemerken konnten. Denn die Staatsverbesserungen dieser Völker waren den Celten verhasset, theils weil sie oft jene Völker in den Stand setzten der celtischen Freyheit gefährlich zu werden, theils weil die Celten dadurch gehindert wurden ihre Streifereyen so dreiste fortzusetzen, als es würde geschehen seyn, wenn diese Nachbarn gleich schlechte Staatskluge geblieben wären, als sie selbst waren.

ren. Der menschliche Haß bleibet nicht bey dem allein stehen, was sein eigentlicher Gegenstand ist; am wenigsten ein unbilliger Haß. Die Celten mogten viel oder wenig dazu berechtiget seyn jene Völker zu hassen, so war es ihnen genug sie einmal zu hassen, um alles anzuseinden, was denselben eigen war. So hasseten sie die Gelehrsamkeit der Griechen und der Römer. So hasseten sie die Neuerungen, welche diese Völker in der Religion vorgenommen hatten. Sie hasseten dieselben, nicht als wenn sie das Irrige davon eingesehen hätten; sondern weil es Neuerungen ihrer Feinde waren.

§. 32.

Die Celten lehrten einen Weltgeist.

Daß die Celten den Weltgeist gelehret haben und eine Art der Emanation, davon überzeuget uns die Verehrung, die sie andern Gegenständen erwiesen haben. Sie verehrten die Elemente, die Gestirne, überhaupt alle Haupttheile der sichtbaren Welt. Dies gestehet selbst Herr Pelloutier. (*) In der That suchet dieser Gelehrte zu beweisen, daß diese Verehrung kein eigentlicher Gottesdienst gewesen sey. (**) Aber seine eigene Erklärung streitet wider ihn. (***) Sie

D 3

verehr:

(*) L. III. ch. 4. §. 1. Ich unterlasse es die Beweise aus den Schriftstellern des Alterthums einzeln anzuführen. Herr Pelloutier hat sie gesammelt.

(**) Daselbst, §. 3. 4. 5.

(***) Daselbst, §. 6.

verehrten in diesen sichtbaren Gegenständen das Geistige, das sie bewonen sollte. Dies wissen wir aus den Ueberbleibseln ihrer Gelehrsamkeit, aus der Voluspá oder Völur Spáa, aus der Edda des Snorro, und aus den Nachrichten der Griechen und Römer. So verehrten sie in der Eiche den Gott, der sie bewonte; den Jupiter, wie es der Griechen und der Römer übersezte. (*) Diese Verehrung der Gottheit in den Elementen und in den Weltkörpern ist der eigentliche Begriff einer Emanation, so wie sie von den ältesten Heiden des Morgenlandes selbst war gelehret worden. Herr Pelloutier vertheidiget die Lehre der Celten nicht vortheilhaft, indem Er sie mit der Lehre der Chineser vergleicht. (**) Wir wissen daß bey den Chinesern die falsche Lehre, daß das Ganze der Dinge die Gottheit sey, die schädlichste Gestalt hat, die jemals diesem Irthume ist gegeben worden.

Die Weissagungskunst der Celten ist ein anderer Beweis. Sie gründete sich auf ihre Begriffe von dem Schicksale. Es ist bekannt, daß sie insonderheit die menschlichen Begebenheiten, die Stunde des Todes, den Ausgang einer Schlacht u. dergl. als Folgen einer unbedingten Nothwendigkeit betrachteten. Man darf nicht glauben, daß dieser Irthum ursprünglich die Folge

(*) Maximus Tyrius, Diff. XXXVIII.

(**) Daselbst, §. 8.

Folge einer Statslist gewesen sey. Ein älterer Irrthum gieng vorher. Die Statslist gab ihm nur eine Wendung nach ihren Absichten, und bildete ihn vollständiger aus. Bey Völkern, denen das Regelmäßige der Statseinrichtung fehlet, ist die kriegerische Tapferkeit nur eine Wildheit. Der Sieg kan von ihnen nur durch eine Art von Verzweiflung erkaufet werden, anstatt daß gestittete Völker ihn von der Ordnung hoffen dürfen. Bey diesen wilden Kriegern suchet oft der Statskünstler, der sie leitet, den Mangel der regelmäßigen Tapferkeit durch Tollkühnheit und wirkliche Verzweiflung zu ersetzen. Er überredet sie daß die Flucht kein Rettungsmittel für sie seyn könnte, weil ihr Tod und ihr Leben unveränderlich von dem Schicksale festgesetzt sey. So feuerte Muḥammed seine Araber zu einer Wuth an, welche sie aus den am wenigsten geachteten Nachbarn des römischen Reiches zu unwiderstehlichen Ueberwindern machte.

Dieser Statsgrif gründete sich bey den Celten auf ihre Lehre vom Schicksale. Man weiß, daß schon in den ganz alten Zeiten ihre Druiden sich damit großmachten daß sie etwas von den Rahtschlüssen des Schicksales vorherwüsten. Diese Kentniß wollten sie aus ihrem vertrauten Umgange mit den Göttern erhalten. Diese Götter waren Untergottheiten, Dämonen, Bewohner der Bäume, des Feuers, der Flüsse, u.s.w.

Von diesen Dämonen selbst konnten sie nicht anders die Gesetze des Schicksales zu erfahren hoffen, als wenn sie dieselben als so viele Theile der Gottheit ansahen, die durch das Ganze der Welt ausgebreitet sey. (*)

S. 33.

Fortsetzung.

Man kan nur Mutmaßungen zum Grunde setzen, wenn man die Frage entscheiden will, ob die Celten eine völlige Emanation geglaubet haben, oder einen Dualismus. Das wenige, das wir aus ihren Ueberbleibseln entdecken, ist beider Auslegungen fähig. Ihre Wolu Spaa redet von dem Ymer und dem Ginnungagap als von den zwei ersten Existenzen. (**) Da wir schon gezeigt haben, daß die Emanation ein älterer Irrthum ist als der eigentliche Dualismus, so wird es wahrscheinlich, daß die Stelle der Wolu Spaa nach den Begriffen der Emanation müsse ausgelegt werden. Zu den Zeiten, da die celtischen Pflanzvölker sich von ihren morgenländischen Stammorten entferneten, war die Emanation selbst noch ein unausgebildeter Irrthum. Sie bestand in dunkeln unbestimmten

(*) Die vollständigen Nachrichten, wovon ich hier nur das Nothwendigste in einem Auszuge vorgetragen habe, sind in Keyßlers Antiq. Septentrional. in Bartholins Antiq. Danic. in des upsalischen Professors Beronius Diff. de Eddis Islandicis gesammelt.

(**) Beronius, p. 37.

ten Begriffen, und wurde in weitschweifigen Ausdrücken vorgetragen.

Für unsere Absichten kam die Frage, ob die Celten auch ihre Helden verehret haben? als entbehrlich betrachtet werden. Herr Pelloutier verneinet sie. (*) Das Stärkste in seinem Beweise ist wohl dieses, daß die vergötterten Helden der Griechen keine celtischen Gottheiten geworden sind. Das hat Herr Pelloutier bewiesen. Aber die Celten können gleichwohl einheimische Helden verehret haben. Dies wird mehr als wahrscheinlich durch die Nachrichten, welche die Wolu Spaa von den Ilsen giebt. Denn diese waren Helden gewesen.

§. 34.

Von den Scythen.

Die Weltweisheit der Scythen giebt uns wenig Stoff zu Untersuchungen. Ich habe schon erinnert, daß ihre Grundlehren eine genaue Uebereinstimmung mit dem celtischen Lehrgebäude haben. Die Nachrichten der Griechen lassen uns nur so viel überhaupt schließen, daß sie der Abgötterey sowohl ergeben gewesen sind als ihre Nachbarn. Ein näherer Umgang mit den Griechen mag in der Folge einige aus der grossen Menge von Staten, in welche das alte Scythien vertheilet war, mit neuen Meinungen erfüllet haben.

(*) L. III. ch. 14.

So wird von den Eten behauptet, daß es wenigstens vielen einzelnen Mitgliedern dieses Volkes gefallen hätte die Seelenwanderung zu glauben. (*)

S. 35.

Von den alten italischen Völkern.

Unter den Völkern des alten Italiens waren die Etrurier in einem vorzüglichen Rufe der Weisheit. Der andere Name dieses Volkes, Tusker, scheint richtiger zu seyn. (**) Der römische Stat konnte die eingebildeten Gelehrten dieses Volkes lange Zeit nicht entbehren, wenn das Volk durch die Gaukelspiele der Wahrsagungen geleitet werden sollte. Diese herrschende Neigung zu den Vorhersagungen ist gewiß genug ein Ueberrest der Meinungen, die sie von ihren Anherren den Celten mitgenommen hatten. Aber sie scheinen aus der Nachbarschaft der griechischen Völker viele griechische Meinungen angenommen zu haben, wodurch die Kürze ihres ursprünglichen Systems in eine noch unverständlichere Weitläufigkeit ist verändert worden. Dieses gilt zugleich von allen italischen Völkern überhaupt.

Aus den Nachrichten des Plutarch (***) wissen wir so viel daß sie einen Welterschöpfer lehrten, welcher die Welt

(*) Pomponius Mela, L. II. c. 1.

(**) G. des Herrn Pelloutier Hist. des Celtes, L. I. ch. X. p. 102.

(***) Plutarch. vit. Syllae, p. 833. 834.

Welt in acht grosse Verwandlungen oder Abwechslungen eingetheilet hätte. Suidas (*) berichtet aus einem ihrer Geschichtschreiber, daß sie der Welt überhaupt eine Dauer von zwölf tausend Jahren, von ihrem Anfange bis zu ihrem Beschlusse, zuschrieben. Wenn diese Nachricht zuverlässig wäre, so würde sie den ersten Anblicke nach anzuzeigen scheinen daß die Hetrurier keine Ewigkeit der Welt gelehret hätten. Der Kanzler von Mosheim hat sich bemühet aus der Theorie der Hetrurier selbst das Gegentheil zu beweisen. (**) Ich nehme keinen Theil an dem besondern Grunde, woraus dieser grosse Beurtheiler alter Meinungen schlüßet. Man kan dennoch überhaupt urtheilen daß die griechischen und römischen Schriftsteller unfehlbar mehr Aufmerksamkeit auf die Lehre der Hetrurier würden gerichtet haben, wenn dieselbe wirklich einen Satz enthalten hätte, der ihnen so unerhört seyn mußte. Wenn man dabey noch dieses bedenket daß alle Quellen der Kenntnissen, deren sich die Hetrurier bedienten, die alten celtischen Lehren sowol als die griechischen Philosophien nichts von einer wirklichen Schöpfung enthielten, so kan man nicht zweifeln, daß nicht der Zeitraum, den die Hetrurier dem Weltgebäude sollen angerechnet haben, nur ein Zeitraum für eine Ein-

(*) Suidas in Lex. v. τωβήναι χῶρα.

(**) Diff. de creatione ex nihilo §. 28.

Einrichtung der Welt seyn sollte, nicht für die Materie selbst. Aber in der That, das von dem Euidas angeführte Zeugniß verdienet keinen Glauben. Herr Pelloutier hält es mit Rechte für die Erdichtung eines Christen oder eines Juden. (*)



Vierter Abschnitt.

Geschichte der Lehre von dem Daseyn Gottes, nach den Begriffen des griechischen Volkes überhaupt.

§. 1.

Die ersten Lehren des griechischen Volkes.

Wir kommen an den berühmtesten Theil der alten Gottesgelehrsamkeit, an die Lehrsätze der Griechen. Man unterscheidet die Fabellehre, die den Pöbel beherrschete, von den Lehren der Gelehrten, von der eigentlich sogenannten griechischen Weltweisheit. Man ist genugsam zu diesem Unterschiede berechtigt. Denn wir werden auch hier dasselbige Schicksal der Weltweisheit antreffen, das sie schon bey den Morgenländern auszustehen hatte. Der griechische Gelehrte bequeme, gleich dem orientalischen Weisen, den Vortrag seiner Gedanken nach den herrschenden Vorurtheilen des Pöbels.

Aber

(*) Hist. des Celtes L. III. ch. 6. §. 16. p. 124.

Aber wenn man sagt, daß die Lehren der griechischen Philosophen aus der Mythologie entstanden wären, so gilt dieses nur in einem gewissen Verstande. Saget man daß die ersten Quellen der griechischen Weltweisheit und ihrer Irthümer aus ihrer Mythologie entstanden wären, so sagt man gewiß mehr als die Wahrheit der Geschichte zu sagen erlaubt. Denn woher kam dem Volke die Mythologie selbst? Orpheus soll die Weltweisheit nach Griechenland gebracht haben. Er fand schon etwas von Mythologie da. Also muß auch für diese Irthümer ein älterer Ursprung angenommen werden. Denn im Grunde waren es doch immer dieselbigen Irthümer, welche einmal die Mythologie hervorbrachten und ein andermal den Weltweisen in unglückliche Ausschweifungen verleiteten. Schon vor der Mythologie ist eine verderbte Philosophie bey diesen Völkern gewesen, und diese ist mit ihnen zugleich aus Asien in ihre neue Wohnungen herübergegangen. Alle Abgötterey ist eine übelverstandene Gotteslehre, eine Verdrehung der Wahrheiten, welche die ersten Stammväter des menschlichen Geschlechtes den nachkommenden Völkern überliefert hatten. Also kan auch von dem Ursprunge des griechischen Gözendienstes kein anderer Grund angegeben werden, als derjenige, den wir oben von der orientalischen Abgötterey gezeigt haben.

Ein

Ein herrschender Irrthum, daß alles Materie sey, hatte sich der Gemüther der Menschen bemächtigt, die sich von der reinen Denkungsart der Patriarchen entfernt hatten. Sie spielten nur mit den Worten, wenn sie Geist und Materie für Benennungen von zweierley Geschlechtern der Dinge erklärten. Ihnen waren Geist und Materie höchstens zweierley Gattungen von einerley Grundstoffe. Der Gott, den sie dachten, die subtile denkende Materie, der Weltgeist, war in ihren Begriffen eines mit der dichtern Materie, dem Urstoffe der sichtbaren Körper, er war Alles, die ganze Natur. Dieß ist gewiß der erste Begriff gewesen, den sie mit dem Worte Pan verbunden hatten. Erst in der Folge wurde ihnen Pan zu einer Untergottheit, da sie annahmen daß die feinsten Theile des Geistes sich in den besten Ort der Körperwelt, in den Himmel gezogen und die einmal eingerichtete Unterwelt ihren geordneten Bewegungen überlassen hätten, Bewegungen welche nunmehr die weniger edlen Theile des denkenden Wesens gut genug bewahren könnten. Und wer will auch gut dafür seyn, daß nicht eine Eitelkeit der Städter mit andern Ursachen zugleich sie veranlaßet habe, den Geist zu verachten der, nachdem er und andere abgesonderte Gottheiten gewisse Abtheilungen der Welt sollten eingegangen seyn, nur noch der Vorstzer der ungeschminkten einfältigen Natur und des Landlebens geblieben war?

§. 2.

S o r t s e z u n g.

Also war nach ihren Begriffen überall ein Theil von Gott, wo etwas denkendes war, und jede menschliche Seele war ein Theil davon. Aber freilich eine Seele mehr als die andere. Denn an der einen nahmen sie mehr Grösse des Denkens wahr als an der andern. In manchem einzelnen Menschen verehrten sie den Stifter ihres Glückes, es mochte ein wahres Glück seyn oder nur ein Scheinglück, nachdem der Held selbst mehr ein Patriote oder ein ehrsuchtiger Eroberer gewesen war.

Die Vergötterung der Helden haben wir schon in einer allgemeinen Betrachtung erklärt. Die Griechen dachten in diesem Stücke nicht weniger irrig, als die asiatischen Hauptnationen, deren Pflanzvölker sie waren. Bey den ersten Griechen konnte dieser Irrthum desto wirksamer seyn, da nicht leicht ein Volk weiter in der Bewunderung ausschweifen konnte als sie in ihren ersten Zeiten. Uebertriebene Bewunderung ist immer der richtigste Beweis einer grossen Einfalt. Und diese Einfalt war ihnen besonders eigen, mehr als den Orientalern. Ich weiß, daß grosse Gelehrte dem Dienste der Helden einen spätern Ursprung bestimmen. Dies kan in Ansehung einiger Völker wahr seyn. Aber bey den Griechen muß dieser Dienst sehr alt gewesen seyn.

seyn. Die Verfasser der Theogonien haben ihn nicht erdenken können. Wären sie die Erfinder davon gewesen, so würde in ihren Werken die Erfindung ärmer gewesen seyn; sie würde Widersprüche gelitten haben.

In so weit hatten die Erzählungen der griechischen Geschichtschreiber Grund, wenn sie die sogenannten Autochtonen, Griechenlands erste Einwohner, als äusserst unwissende und verwilderte Menschen beschreiben. (*) Die Ursache davon kan leicht gezeigt werden. Je weiter sich die Pflanzvölker von ihrem ersten Vaterlande, von den Gegenden um den Euphrat entferneten, desto mehr musten ihnen die Hülfsmittel des Unterrichtes fehlen. Denn die klügsten Leute blieben wahrscheinlicher Weise zu Hause. Die Sorge der Nahrung trieb sie nicht aus ihrem Vaterlande, zu einer Zeit da so wenige waren die sich mit dem Denken beschäftigten, und da das Volk selbst den Wehrt eines denkenden Kopfes vorzüglich schätzen muste, weil noch keine herrschende bürgerliche Einrichtungen, wie in den spätern Zeiten, da waren die den grossen Haufen hät-

(*) Man weiß, daß die Wildheit der ältesten Griechen in sehr übertriebenen Ausdrücken ist beschrieben worden. Noch in unsern Zeiten haben die Verfasser der allgemeinen Weltgeschichte den Fehler begangen, das Dichterische dieser Erzählungen als historische Wahrheit anzunehmen. Th. V. S. 6. Der unvergeßliche Baumgarten hat sie deswegen mit Grunde getadelt.

ten können vergessen lassen, daß die Einrichtung eines Volkes von klugen Köpfen abhängen muß.

Dieser Satz läßt sich noch aus einem zweyten Grunde beweisen. Man hat es zu allen Zeiten bemerkt, daß nur sehr unwissende Völker leicht zu bewegen waren den Vorschriften eines Fremdlinges zu folgen. (*) Von dieser grossen Lenksamkeit der alten Griechen ist schon ein Beweis in dem ausserordentlichgrossen Glücke enthalten, welches die Ausländer bey ihnen gemacht

(*) Die Verachtung der Ausländer bey einigen heutigen unwissenden Völkern, z. E. bey den Einwohnern Sibiriens, ist eine Folge ihres Hasses gegen die Fremden, der von der Unterdrückung herrühret. Der Haß der Celten gegen die Ausländer und die ausländischen Lehren hat ähnliche Ursachen gehabt. Ich habe sie schon vorgetragen. Wenn man die Meinung des Herrn Pelloutier annimmt, der die ältesten Griechen, die Pelasger von den Celten herleitet, Hist. des Celtes, L. I. ch. 9. so wird man sich zu einem Einwurfe berechtigt halten. Aber es würde nur ein Scheineinwurf seyn. Viele Menlichkeiten der Celten und der Pelasger machen in der That die Muthmaßung des Herrn Pelloutier wahrscheinlich. Aber die Pelasger hatten nicht gleiche Ursachen zum Hasse gegen die Ausländer. Ein solcher Haß kam erst durch die Länge der Zeit Wurzeln schlagen. Diese Zeit hat den Pelasgern gefehlet. Wie Orpheus zu ihnen kam, waren sie noch ein ziemlich neues Volk. Und bald hernach wurden sie mit den neuen Pflanzvölkern ein Volk; wenigstens der Ueberrest von ihnen wurde es, nachdem die Streitbarsten sich in andere Weltgegenden entfernt hatten.

het haben, die zum Theile sogar ihre Beherrscher geworden sind, als Danaus und Krokops. (*)

§. 3.

Orpheus.

Zu diesem Volke, welches so ausnehmend geneigt war neue Irrthümer anzunehmen, wenn sie ihm nur mit einigem Scheine vorgetragen wurden, insonderheit in einer anscheinenden Gleichförmigkeit mit seinen vorigen Begriffen; zu diesem Volke kam Orpheus und wurde sein Lehrer. Es kan mir nicht verdacht werden, daß ich vom Orpheus als von dem ersten Lehrer der griechischen Völkerschaften rede. Was wissen wir auch nur mit einer leidlichen Zuverlässigkeit vom Prometheus, vom Einos zu sagen?

Ich nehme es als einen erwiesenen Satz an, daß ein Orpheus in der Welt gewesen ist. Endworth(**)

schei-

(*) Ich rechne den Kadmus nicht hieher. Seine Aufnahme in Griechenland war nicht friedlich. Er kam auch mit einem Gefolge, welches für die Zeiten des ersten Griechenlandes eine Art von Armee war. Ihn begleiteten viele Orientaler. S. die Ableitung des Namens bey dem Herrn Pelloutier, L. I. ch. 9. p. 69. not. i. Aus dieser Ableitung folget, daß der eigentliche Name des alten Eroberers nicht zu uns gekommen ist. Die Pelasger, die er beunruhigte, begnügten sich ihn den Morgenländer zu nennen.

(**) Syst. Intellekt. p. 341. Das Gegentheil hat schon Aristoteles behauptet und mit ihm Cicero, de natura Deor. L. I. c. 38.

scheinet es erwiesen zu haben. Allenfalls würde es für unsere Theorie keine wichtige Aenderung verursachen, wenn wir auch sagen müßten daß die Lehren, die einem Orpheus zugerechnet werden, andern Lehrern zugehörten. Sie würden doch immer die ersten Spuren einer ausländischen Gelehrsamkeit seyn, die wir in der Religion der Griechen und in ihrer Philosophie antreffen können.

Orpheus hat noch in den neuern Zeiten grosse Vertheidiger seiner Gesinnungen. Der beständige Vertheidiger der Alten, der gelehrte Dickinson (*) ist sein Vertheidiger. Thomas Burnet (**) ist es gleichfalls. Dieser gelehrte Verfechter seltsamer Meinungen war ein besonderer Liebhaber des Orpheus. Er glaubte seine eigenen Träume von dem Weltgebäude in den Uebersieferungen des alten Helden zu sehen. Auch Eudworth hat sich sehr bemühet, durch alle Rettungsmittel der Gelehrsamkeit die Lehren des Orpheus von den schweren Beschuldigungen zu befreien die ihnen sind gemacht worden. Aber Orpheus kan auf keine Art gerechtfertiget werden. Gegen den grossen Eudworth hat sein viel grösserer Ausleger, der Kanzler von Mosheim es auf eine unwidersprechliche Art bewiesen, daß er durch die Verdrehungen der jüngern Platoniker

P 2

ist

(*) Dickinson, *Phyfic. vet. et ver.* L. XII.

(**) Th. Burnet, *Archaeol. philosoph.* L. I. c. 7.

ist verführet worden ihre Meinungen für Meinungen des Orpheus zu halten. Diese neuen Lehrer suchten für ihre Sätze den Schutzbrief eines Alterthums. Keines konnte in den Augen der Griechen wichtiger seyn, als wenn sie vorgaben daß ihre Lehre die Lehre des Orpheus selbst sey.

§. 4.

Seine Lehren.

Die Lehre des Orpheus war eine Nachahmung der Orientaler. Die ganze Sprache, worin die Nachrichten, die wir noch haben, ihn reden lassen, verräth die orientalische Denkungsart. Sie ist insonderheit eine Nachahmung des ägyptischen Lehrgebäudes gewesen. (*) Alle Stellen, die von heidnischen Philosophen in seinem Namen angeführet werden, „daß Jupiter in seinem königlichen Körper alle andere Dinge zuerst enthalten hätte, daß er zugleich von dem männlichen und von dem weiblichen Geschlechte sey,“ (**) verrathen ein orientalisches System, und zwar dasjenige, welches dem spinozistischen Irthume am nächsten kömmt.

Dies kan uns hier genug seyn. Die weitläufige Theorie der Weltentstehung, die dem Orpheus zugeschrieben wird, die besondern Geschäfte seines Demiurgus,

(*) Eusebius, Praep. evang. L. III. c. 9.

(**) Ihre Sammlung siehet im Endworte. S. 348. und folg

gus, das Ey, worin nach seinem Begriffe oder nach seiner Dichtung die Welt eine Zeitlang ist eingeschlossen gewesen; (*) alle diese Lustschlösser eines dichterischen Geistes, der die Vernunft nur zum Handlanger seiner Einbildung machte und dieser das ganze Gebäude seiner Meinungen anvertraute, sind für unsere Absicht zu weitläufig und zugleich gar zu sehr dem Zweifelhafteu der Auslegungen unterworfen. Aber das haben wir mit Gewisheit vor uns, daß der Vater der griechischen Weltweisen ihnen bloß die orientalischen Irthümer in griechischen und noch dazu dichterischen Worten vorgetragen hat.

Es muß noch bemerkt werden, daß die unbestimmten Ausdrücke dieses alten Verführers seinen Schülern

¶ 3

in

(*) Die orphische Fabel von dem Ey, aus welchem die Welt sollte entstanden seyn, ist von dem Verfasser der Recognition. Clementin. L. X. c. 30. ausführlich erzählt worden. Diese Fabel hat den Orient noch in unsern Tagen bezaubert. Die Japanesen selbst reden in ihrer allegorischen Kosmogonie von einem solchen Ey. Herr Jablonski erklärt diese Fabel für eine verkehrte und allegorische Auslegung des biblischen Ausdruckes 1 Mos. 1. 2. S. Pantheon Aegypt. L. I. C. II. §. 8. Diese Ableitung scheint etwas entfernt zu seyn. Sie stimmt auch nicht genau mit dem Begriffe der Emanation überein. Vielleicht hat der erste Erfinder dieser Fabel nichts mehr dabey gedacht, als daß das Ganze der Dinge vor seinen Entwicklungen einem Ey ähnlich gewesen sey, weil es gleich diesem den Grundstof eines geformten Körpers enthalten hätte.

in spätern Zeiten ein weites Feld zu neuen Muthmassungen und zu der Folge zügelloser Muthmassungen, zu Streitigkeiten geöffnet haben. Aus allem, was man von seinen Meinungen weiß, lästet sich nicht mit Gewisheit sagen was für Ursachen von der Hervorbringung der Dinge aus Gott er möge angenommen, was für eine Art der Nothwendigkeit in dem Zusammenhange der Dinge er sich möge gedacht haben.

§. 5.

Orpheus ist ein betrüglicher Lehrer gewesen.

Orpheus ist von allen Seiten seines Systems betrachtet ein falscher und schädlicher Lehrer gewesen. Ihm bleibe immerhin der Ruhm, den nicht zuerst Horaz (*) ihm gegeben hat, daß er Sitten, d. i. bürgerliche Einrichtungen nach Griechenland gebracht hat. Die Griechen haben ihm diese Wohlthat theuer bezahlt. Denn durch sein Ansehen, durch den kunstmässigen Anstrich, den er seinen Lehren gab, ließen sie sich in den Irthümern, die sie schon hatten, noch weiter befestigen.

Erst

(*) *Siluestres homines facer interpretsque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus:
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.*

— — — — —
— — — — — Fuit haec sapientia quondam
Publica priuatis secernere, sacra profanis.

Horat. art. poet.

Erstlich ist es offenbar, daß er die Ewigkeit des Chaos annahm. Es ist auch gewis nicht zweifelhaft, daß er von dem Wesen Gottes gleich unrichtig gelehret hat als die Orientaler. Man kan, wie der selige Mosheim es verlanget, seine Irthümer von dem eigentlichen Spinozismus unterscheiden. Das ganze System der Emanation unterscheidet sich in den besondern Sätzen von dem Spinosismus, so wie dieser Irthum vom Spinoza selbst ist vorgetragen worden. Aber groß ist der Unterschied gewis nicht in Betrachtung der Hauptgegenstände. Das orphische Ey ist ein offener Vortrag der Emanation. (*)

Ferner ist es unleugbar, daß er die Griechen in ihre Abgötterey noch tiefer hineingeführet hat, da er dieselbe mit dem äußerlichen Anstande einer Gelehrsamkeit bekleidete, welcher die Bewunderung der Griechen regte machte. Diese Unwissende schlossen auf die Wichtigkeit ihrer Götterlehre aus dem Ansehen eines so klugen Mannes, der das bekräftigte, was vorhin ein jeder Grieche nur von seinen Eltern gelernet hatte, von Leuten deren Einsicht nichts weniger als blendend seyn konnte. Burnet (**) giebt sich eine unanständige Mühe den Orpheus zu entschuldigen. Er saget,

¶ 4

Orpheus

(*) Noch andere Zeugnisse liefert aus seinen Ueberbleibseln Proklus in seiner Auslegung des Timäus, ingleichen Eusebius und Apuleius. S. Apul. de mundo.

(**) Archaeol. philos.

Orpheus hätte sich nach dem einmaligen Geschmacke des Volkes richten müssen. Dies ist die Sprache, die man gewöhnlich führet wenn man einen sogenannten frommen Betrug gut heißen will. Was war dem Orpheus sein Ansehen nütze, wenn er es nur dazu gebrauchen wollte der Abgötteren, die er nach Burnets Meinung für falsch erkannte, bey den einfältigen Völkern, seinen Schülern, ein neues Gewicht zu geben? Sollte ein so kluger Mann nicht gewußt haben, daß der Irthum immer mächtiger wird, wenn man etwas Gelehrsamkeit mit ihm vereiniget? Der nackte Irthum verführet nur Unwissende und wird einem Jeden ekelhaft, der nachdenken will. Aber der Anstrich der Gelehrsamkeit kan auch solche Augen blenden, die schon etwas sorgfältiger zu sehen gewonet sind als die Augen des Pöbels.

§. 6.

Die Theogonien.

Ich will die rückständigen Nachrichten von den Fabellehren der Griechen, die hieher gehören, kurz vortragen. Die meisten sind von keiner Wichtigkeit. Hesiodus verdienet noch eine vorzügliche Aufmerksamkeit. Wenigstens ist seine Theogonie ein würdiger Gegenstand für einen Gelehrten, der seine Auslegungskunst bey einem schwerzuberstehenden Buche zeigen will. Die dichterischen Freyheiten des Hesiodus haben

Ben über seine Gedanken eine Dunkelheit verbreitet, die man kaum aufklären kan.

Diese Dunkelheit und die Zweideutigkeit seiner Ausdrücke hat manchen Gelehrten gereizet, eine solche Auslegung zu versuchen, der zu Folge Hesiodus das sollte gesagt haben, was die Wahrheit der Sachen selbst zu sagen befielet. Aber Hesiodus verdienet diese Schutzschriften so wenig als Orpheus oder selbst Homer, von dem es für zweifelhaft kan gehalten werden ob er grösser in der Dichtkunst gewesen sey als er klein in der höhern Weltweisheit war.

Die Theogonie des Hesiodus, die ausgelassenste Ausschweifung, die jemals von der Einbildungskraft hat können gewaget oder ausgeführet werden, verräth einen solchen Begriff von den Gottheiten, vermöge dessen sie theilbar und materiell seyn sollten. Er behauptete sogar den Untergang der Dämonen, ihren Tod. (*) Diese Götter haben noch dazu wenig in der Welt zu thun. Die Hervorbringung neuer Gottheiten sowol, als der wichtigsten Theile der Körperwelt, geschiehet zuerst durch die Nacht und den Abgrund. Das Chaos aber gehet voran, und von ihm kommen erst die Nacht und der Abgrund her. (**)

P 5

Man

(*) Plutarch. de defectu Oracul. Op. P. I. p. 738. 739.

(**) Hesiod. Theogon. v. 123.

Man hat darüber gestritten, ob der Sinn des Dichters dieser gewesen sey, „zuerst entstand und wurde „das Chaos,, oder ; „zuerst war das Chaos.,“ (*) Die Vertheidiger der ersten Uebersetzung hoffen daraus zu beweisen, daß Hesiodus die Schöpfung aus Nichts gelehret hätte. (**) Aber wie kan er sie gelehret haben? Er saget nichts von einem ewigen, selbstständigen, von der Welt ganz unterschiedenen Gott. Seine Götter sind in die Welt hineingewirfelt und nicht einmal unabhängig. Aber ein ewiger, selbstständiger Gott wird doch erfordert, wenn man die Schöpfung aus Nichts behaupten will. Das kan vom Hesiodus nicht gesagt werden, da er keinen solchen Gott erkannte. Oder will man annehmen daß er die Entstehung des Chaos aus einem bloßen Ohngefähr gelehret habe? (***) Dieser Irrthum ist für jene Zeiten zu neu. Damals, da Hesiodus lebte, dachte noch ganz Griechenland in der Lehre von Gott und der Welt orientalisches. Warum will man ohne Noth annehmen, daß er den alten Irrthum verlassen und sich einen neuen erson-

(*) *Ἦτοι μὲν πρῶτις αὖ χάος γέγονε.* v. 116.

(**) Dickinson hat es behauptet. *Phys. vet. et ver. c. XII.*

(***) Herr Brucker hat diese Muthmaßung angemerkt. *Hist. crit. Philos. P. II. L. I. c. I. §. 27.* Er selbst behauptet sie von einigen Theogonien. Sie schreibet sich schon vom Plato her. Auch der Kanzler von Mosheim ist dieser Meinung geneigt. *Anm. zum Endwort, S. 281.*

ersonnen hätte, da er doch im Uebrigen gegen die Irrthümer seiner Vorlehrer, gegen alles widersinnige der frühern Theogonien nichts weniger als ekel gewesen ist?

§. 7.

Gleichförmigkeit der griechischen Theogonien mit den orientalischen Lehrbegriffen.

Zu diesem Irrthume, alles ins Chaos einzuschließen, verleitete ihn die damals herrschende Meinung des Materialismus. Wir haben schon bey andern Gelegenheiten bemerkt, daß die Alten das Denken bloß für eine besondere Art der Bewegung gehalten haben, für die schnellste aller Bewegungen, so wie es noch die heutigen Materialisten dafür halten. Aber sie hielten nicht alle Theile der Materie für fähig genug zu einer so erhabenen Bewegung. Sie nahmen entweder ganz verschiedene Urstoffe der Materie an. Einige davon wurden zum Denken geschickt gehalten, die feinsten ohne Zweifel; andere nicht. Oder sie dachten eine solche Abnahme der Bewegungen durch die Entfernungen der Dinge von ihrem ersten Ursprunge, vergleichen wir in der Erzählung von den persischen Irrthümern angeführet haben.

Vergleichen man mit diesen Begriffen das, was Hesiodus und auch andere Verfasser der Theogonien gesagt haben, ihre Beschreibung wie sich Gott in den ersten Zeiten der Welt sollte verhalten haben, so wird
ihre

ihre Meinung diese seyn. "Die edelsten Theile des „Ganzen,, oder, welches bey ihnen für einen gleichgültigen Ausdruck mit dem vorigen gelten muß, "die „erste Gottheit war zuerst in sich eingeschlossen. Sie „war im Chaos, und aus ihr kam das Chaos hervor, „diese Sammlung aller übrigen Dinge, wovon in der „Folge einige zum Denken kommen sollten, andere aber „nicht.,, Dieses Chaos war ihnen nicht allein der Stoff aller Körper und der menschlichen Seelen, sondern auch der Untergottheiten.

Homer scheint das Chaos nicht so genau von seinen Entwicklungen zu unterscheiden als Hesiodus. Er machet den Ocean, der im Hesiodus nur eine neue Entstehung aus dem Chaos ist, selbst zum Ursprunge der Götter, d.i. der Untergottheiten, ohne Ausnahme. (*)

Nach der Ordnung der Gedanken, die in beiden Dichtern muß angenommen werden, sollten damals die in der Folge glücklichern Theile noch eben so wenig gedacht haben als die andern, die zu geformten Körpern bestimmt waren. Wenigstens war damals noch kein ordentliches Denken einzelner Substanzen für sie, weil noch alles in einem Ganzen verwirret war. Damals also war es Nacht. (**). Denn die dunkeln Theile

(*) Homer. Iliad. ζ. v. 202. 247.

(**) Dies ist ohnfehlbar der erste Begriff gewesen, den die Orientaler und ihre Schüler mit dem Worte Nacht verbunden

Theile der groben Materie lagen alle aufeinander, und kein Theil der eigentlichen Gottheit, kein Licht, wie die Orientaler es nennen, hatte sie noch nach Regeln durchdrungen und Zwischenräume geschaffet, worin sie sich hätten bewegen können. Endlich sieng die Gottheit an sich regelmäsig zu bewegen; entweder aus Absichten oder aus einer unbegreiflichen Nothwendigkeit. Dadurch geschah es daß sie in ihren äussern Umfang hineindrang, in das Chaos der düstern Materie. „Da entstand oder war die Liebe.,,

Ich führe diesen letzten Satz in zweierley Ausdrücken an, weil die eigentliche Bedeutung der Liebe bey diesen alten Lehrern streitig ist. Die grossen Erklärer der alten Gelehrsamkeit, Mosheim (*) und Brucker (**) halten diese Liebe für die erste Bewegung der Materie, wodurch es geschehen sey daß Theile von einer Natur einander suchten und sich vereinigten. Diese Entstehungs-

bunden haben, wenn sie es als ein Kunstwort in ihren Theogonien und Kosmogonien gebrauchten. Sie veränderten aber diese Bedeutung oft, so wie sie andere Ähnlichkeiten bemerketen. Also hieß ihnen die Nacht auch das noch unwirksame Geistige im Erebus. So schildert sie Aristophanes in dem Lustspiele, die Vögel, S. 573. in der Genfer Ausgabe. Die Nacht hieß zugleich das Lustige und Feurige in dieser Abtheilung des Chaos, im Abgrunde. S. Hesiodus, B. 124.

(*) Anm. zum Endw orth. S. 116. 282.

(**) Hist. crit. Philos. P. II. L. I. C. I. §. 27.

hungsart der Körper werden wir noch weiter unten vom Anaxagoras vorgetragen finden. Man muß gestehen daß diese Erklärung eine grosse Wahrscheinlichkeit bekommt, wenn man sich erinnert daß die Verfasser der Theogonien nicht nur von Orientalern ihre Gedanken empfangen hatten und also eine verblümmte Schreibart lieben mußten, sondern daß sie noch dazu im eigentlichen Verstande Dichter waren. Vielleicht aber dachten sie als Dichter und Schüler der orientalischen Dichter noch weiter in das Reich der Einbildungen hinein, und sonderten aus der Gottheit einen besondern Geist ab, der eigentlich dazu hervorgekommen seyn sollte um das Chaos nach Regeln zu bewegen. Denn auf Mutmaßungen muß ohnehin alles gebaut werden, was man in dieser Betrachtung von den Theogonien sagen soll, wenigstens von der Theogonie des Hesiodus. Der Begriff von einer obersten Gottheit ist nirgends bey ihm ausgedrückt. Das Chaos, gleich darauf die Erde und die Liebe; dies sind die ersten Gottheiten die er nennet. Das andere wird nur aus den Ähnlichkeiten anderer Nachrichten angenommen. Und so war in seinem Begriffe die Liebe der Geist oder die Kraft, von der alle Fruchtbarkeit abhänget, ohne sie war nie etwas fruchtbar. (*) Die Erde ist in seinem Begriffe entweder die erste Kraft
des

(*) Hesiod. Theogon. v. 132.

des Ganzen, aus welcher eine Festigkeit und das Körperliche werden sollte; oder sie ist ihm auch die erste Sammlung fester Theile gewesen, die gleich unmittelbar aus dem Chaos hervorkam, so bald die Liebe anfangen hatte in das Chaos regelmäßig zu wirken.

Diese einmal in Bewegung gesetzte Materie theilte sich nach den Verfassern der Theogonien in verschiedene Formen, da immer die leichtern Theile, nachdem sie sich gesammelt hatten, in die Höhe stiegen. Hier ist ihnen Himmel und Erde noch eines; denn erst in der Folge brachte die Erde den Himmel hervor. Zu gleicher Zeit, da die leichtern Theile aufwärts stiegen und aus ihnen die Erde wurde, sanken die allerschwersten Theile der Materie niederwärts. Sie machten den Tartarus aus, den untersten Grundboden der Welt. Die Verfasser der Theogonien würden sehr verlegen gewesen seyn, wenn man sie gefragt hätte, warum diese schweren Theile so lange gewartet hätten ihre Schwerkraft zu äußern. Den Tartarus drücket eine beständige Nacht. Denn keine so feinen Theile, die ein Licht geben könnten, sind in seiner Mischung zurückgeblieben, oder doch viel zu wenige um ein eigentliches Licht zu geben. Die Erde aber bestand noch aus zu vielen verschiedenen Theilen und konnte nicht lange ein einziges Ganzes bleiben. Es waren Theile in ihr, die nicht ganz so fein waren, daß sie hätten denken können;

können; aber fein genug zur Durchsichtigkeit und einige gar zum physikalischen Lichte. Diese stiegen alle zusammen von neuem in die Höhe, nachdem neue Bewegungen der Erde ihre Neigungen zur Vereinigung abermals rege oder wirksam gemacht hatten. In diesen Theilen, die zuerst, wie sie sich über die Erde hinaufgeschwungen hatten, noch vermengt zusammen schwebten, entstanden wieder neue Absonderungen. Die Theile von einer Natur traten immer genauer zusammen, und nach der vorigen Bewegungsart stiegen die leichtesten Lusttheilgen, oder schon eigentliche Feuertheilgen, so viel ihrer aus der alten Mischung mit gröbern Theilen loskommen konnten, in den höchsten Ort der Welt. Sie wurden der Himmel nach seinen verschiedenen Abtheilungen. Insonderheit wurden die Gestirne aus ihnen.

Man siehet bey dieser ganzen Erzählung offenbar, daß Herr Bruker die Sache vollkommen richtig beurtheilet hat, wenn er saget, daß die Lehrer der Theogonien die ganze Erbauung der Welt auf ihre physikalischen Erfahrungen gegründet haben. Was konnte auch anders von Leuten erwartet werden, deren ganze Denkungsart durch die Beispiele und den Unterricht ihrer Vorfahren sinnlich geworden war?

§. 8.

Die Verfasser der Theogonien dichteten Personen
aus den Kräften der Dinge.

Ob wir fortfahren, muß noch eine andere Quelle der Irthümer angezeigt werden. Die Orientaler, ein dichterisches Volk, sind immer geneigt gewesen Dinge, die keine Personen sind, leblose Dinge als Personen zu denken. Ihr Witz fand Aenlichkeiten und an den Aenlichkeiten fanden sie ihr herrschendes Vergnügen. Als schlechte Naturkundiger wußten sie nicht wie sie sich Kräfte von leblosen Dingen vorstellen sollten. Gleichwol bemerkten sie an diesen Dingen Kräfte, wie an Personen. Die Bemerkung der Aenlichkeit riß sie zur Erdichtung fort. Zuerst wurden die Vorstellungen der Personen nur als Gleichnisse angebracht. Aber zuletzt dachten sie im Ernste so. Diese poetische Denkungsart ist sich noch immer gleich. Wir alle, die wir dichterische Schönheiten empfinden wollen, müssen das Schöne dieser Art von Dichtung zugeben. Aber es wäre gut gewesen, wenn man sie zu den Zeiten, da die Menschen noch nicht geschickt genug waren die Redensarten der verblühten und der eigentlichen Sprache zu unterscheiden, sparsamer und nicht bey allen Arten von Gegenständen angebracht hätte. Der Mangel dieser Vorsicht ist eine grosse Ursache von den Ausschweifungen der Theogonien.

Wenn Hesiodus und andere ihm ähnliche Lehrer von Vermählungen des Himmels und der Erde reden, so siehet ein neuer Beurtheiler, dem die Dichtersprache nach Regeln bekannt ist, ohne Schwierigkeit ein daß sie nur als Dichter so reden können, oder daß im andern Falle ihre Gedanken sehr widersinnig müssen gewesen seyn. Aber dachten die alten Zeiten auch schon so kunsttrichterisch? Hesiodus selbst und seine Mitbrüder unter den Griechen dachten vielleicht so; aber nicht das Volk, das ihnen treuherzig glaubte.

„Die Erde und der Himmel,, saget Hesiodus, „vereinigten ihre Wirkungen zur Hervorbringung neuer Dinge, des Meers und des Saturnus,, Man versteht ohne Mühe, was die Theogonie in dem ersten Theile dieses Sazes sagen will. Ehe die warmen Theile in die Höhe gestiegen waren, mußte die ganze Materie der Erde ein wässeriger Klumpen seyn, so wie ihn die Phönicier dachten und auch Thales, von dem wir in der Folge reden werden. Die nachmalige Erwärmung der Erde von den Strahlen der Sonne brachte in ihr neue Absonderungen zuwege, insonderheit die Absonderung des Flüssigen von dem Trockenen. Hier ist noch etwas Spur von physikalischen Bemerkungen.

§. 9.

Die Lehren der Theogonien von den vergötterten Helden.

Nun aber öfnet sich die dritte Quelle der Irthümer in den Theogonien, und bey ihr kömmt auch ein Mangel des Zusammenhanges vor. "Die Erde und,, der Himmel brachten auch den Saturn hervor.,, Man kan gar wohl annehmen, daß in dem geheimen Sinne dieser Lehrer durch den Saturn die Zeit bezeichnet werden sollte. Aber Saturn, wie ihn der Pöbel dachte, war ein alter Held gewesen, so wie in der Folge Jupiter und seine Familie. Ich habe schon vom Orpheus gezeigt, wie sehr er sich in dergleichen Fällen nach den Vorurtheilen des Volkes gerichtet habe, die er schon vor sich fand. Dies kan auch hier zur Erklärung genug seyn.

Aber man weiß kaum, wie man den Theogonien einen leidlichen Zusammenhang geben soll, wenn man anzeigen will auf was für Art nach ihrer Meinung Saturn und die übrigen Götter entstanden wären. Herr Brucker nimmt an (*) daß sie alles für Ausflüsse der Gottheit gehalten hätten. In dieser Festsetzung gehet ihre Lehre, ihr Traum vielmehr in diesem Zusammenhange fort, daß Gott mit den eigentlichen chaotischen gedankenlosen Theilen auch denkende Theile

Q 2

zugleich

(*) S. 416.

zugleich aus sich getrieben hätte, daß diese denkenden Theile durch die mancherley Bewegungen des Ganzen endlich bald hier bald da wieder zusammen gekommen wären, und also neue Götter, Untergotttheiten u. s. w. ausgemachet hätten.

Mit dieser Erklärung stimmt auch das überein, was der selige Kanzler Mosheim (*) wegen ihrer Lehre von den Göttern eines jeden Landes zur Auslegung einer Stelle im Diodorus (**) anführet, daß fast jedes Volk sich schmeichelte die ersten Einwohner seines Landes wären aus dem Stoffe des Landes selbst hervorgebracht worden und in ihnen wären vorzüglich grosse Theile des denkenden Wesens gewesen, die also nach der Denkungsart der Heiden wohl für Götter gelten könnten. Ich habe schon erinnert, daß ich mit der mosheimischen Erklärung in der Hauptsache nicht einstimmen kan. Aber von den vergötterten Helden, den Indigeten der Völker, kan sie völlig gelten. Die Dichter vergassen es nur zu oft, daß diesen Göttern ein geringer Rang bestimmt seyn sollte, und mit ihnen vergaß es auch der Pöbel. Derselbige Jupiter, der zuerst einen vergötterten Helden bezeichnen sollte, wurde ein andermal als eine physikalische Kraft gedacht. Die Griechen waren in dem Gebrauche ihrer Kunstworte nicht sorgfältiger

(*) Num. zum Endworte, S. 284.

(**) Diodorus Siculus Bibl. L. I. c. 10.

fältiger und achtsamer als die Orientaler. Dies ist wohl die einzige Möglichkeit ihre Dichtung von so sehr vielen Gottheiten in einen Zusammenhang mit ihren ersten Sätzen zu bringen.

§. 10.

Ob alle Theogonien die Emanation lehren?

Wir haben die Lehrsätze der Theogonien überhaupt als ein Lehrgebäude der Emanation erklärt. Es kan seyn, daß auch einige ihrer Verfasser den Dualismus gelehret haben. Herr Bruker redet zweifelhaft davon. (*) Man wird wohl der größten Wahrscheinlichkeit folgen, wenn man sagt daß die Verfasser der Theogonien zwischen dem System der Emanation und zwischen dem Dualismus ungewis gewesen sind. Sie sind von Lehrern beider Irthümer unterrichtet worden, von Egyptern und Phönicicern. Sie mochten folgen welchem Irthume sie wollten, so mußten ihnen immer Zweifel einfallen. Sie schrieben als Dichter, noch dazu als solche Dichter, die viel zu wenig philosophische Gewissenhaftigkeit hatten um einen sorgfältigen Zusammenhang in ihrem Vortrage zu suchen oder einen Einfall, der ihrem Wize schmeichelte, deswegen wegzulassen, weil er mit dem System nicht genau übereinstimmte.

Q 3

§. 11.

(*) §. 28.

§. II.

Beschluß dieser Untersuchung.

Es ist nicht der Mühe wehrt, die weitere Folge dieser Fabeln anzuführen. Wir würden auch niemals vermögend seyn von allen ihren Gedanken Rechenschaft zu geben. Eine solche Unternehmung würde nicht viel besser seyn, als ein Versuch von der Art, die Terenz beschreibet. (*)

Viele von ihren Göttern sind offenbar genug dichterische Personen, deren Wahres bald eine mechanische Kraft ist, bald ein moralisches Wesen. Diese dichterischen Gottheiten wurden von ihnen dem Volke aufgedrungen. Andere aber lassen sich nicht so natürlich erklären. Ganz gewiß sind einige davon wirkliche Personen gewesen, deren Geschichte für uns entweder ganz oder doch so weit verloren ist, daß wir nichts unscheidendes an ihnen wahrnehmen können. Die meisten aber sind von diesen dichterischen Lehrern nur zur Ausfüllung der Erzählungen gebraucht worden. Sie sind von keinem andern Wehrte als die Nebenhelden im Homer, welcher selbst so viel als ein Verfasser einer Theogonie war, und als diejenigen die in jedem Helldengedichte aus einer gleichen Absicht eingeführt werden.

(*) — — — Incerta haec si tu postules
Ratione certa facere, nihilo plus agas,
Quam si des operam ut cum ratione insanias.

Eunuch. I, 1, 14.

den. Die wenigen, die uns wirklich als historische Personen bekannt sind, sind uns doch nicht genug bekannt, daß wir eine vollständige Erklärung von ihrer Geschichte geben könnten.

In der Lehre von der Nothwendigkeit haben diese Verfasser sich nicht verständlich genug ausgedrückt. Die Verse aus dem Heldengedichte, der Argonautenzug, die des Orpheus Namen führen, enthalten weiter nichts, wenn sie die Nothwendigkeit des Chaos vortragen, (*) als was alle Vertheidiger der Ewigkeit der Materie sagen müssen, wenn sie ihren Irthume einen Zusammenhang geben wollen. Sie sagen daß in dem Ganzen eine Nothwendigkeit der Entwicklungen sey.



Fünfter Abschnitt,

Geschichte der Lehre von dem Daseyn Gottes, nach den Begriffen der griechischen Weltweisen bis auf den Sokrates.

§. I.

Gelehrte Philosophie der Griechen.

So weit haben wir die griechische Weltweisheit als einen bloßen Mischmasch orientalischer Meinungen und der einheimischen Abgötterey gesehen.

2 4

33t

(*) *Καὶς ἀμεγαρτον ἀνάγκην.*

S. die Auslegung dieser Stelle in der Mosheimischen Anmerkung zum Eudworth, S. 283.

Szt kommen wir an die eigentliche gelehrte Philosophie dieses Volkes, die unsern Gelehrten alles, was das alte Griechenland betrifft, so betrachtungswehret gemacht hat.

Wenn man die Philosophen der Griechen in solche eintheilet die ihre Einsichten aus der morgenländischen Gelehrsamkeit geborget hatten, und in andere die nach ihren eigenen Einsichten dachten, so ist dies eine Eintheilung die nur unter einer Bedingung gelten kan. Es muß stets dabey erinnert werden, daß die lezten nur nicht unmittelbare Schüler der morgenländischen Weltweisen gewesen sind. Denn im Grunde ist alle griechische Philosophie eine Folge der orientalischen gewesen. Die besondern Untersuchungen werden den Beweis dieses Satzes verschaffen.

Wir haben noch zum voraus zu bemerken daß die Weltweisheit der Gelehrten unter diesem Volke zuerst von den Gedanken der Nation überhaupt entfernt war. Das Volk hatte seinen Unterricht von Männern erhalten, die größtentheils der Emanation zugehan waren. Dies haben wir in der Lehre des Orpheus bemerkt. Die Philosophen, von denen Thales der erste war, neigten sich mehr zum Dualismus, weil sie ihre erste Gelehrsamkeit von den Phöniciern bekommen hatten. Erst in der Folge wurde die Emanation wieder gelehret.

§. 2.

Lehre des Thales.

Wir können keinen Gebrauch von der Geschichte der sieben Weisen machen, den einzigen Thales ausgenommen. Die übrigen waren Sittenlehrer, Gesetzgeber, aber keine Metaphysiker, oder wir wissen wenigstens nichts zusammenhängendes von ihrer Metaphysik. Aber Thales, der Stifter der Ionischen Schule, vielmehr der allgemeine Lehrer des ganzen Griechenlandes, ist es wehrt daß wir seine Lehren vortragen. Er war ein geborner asiatischer Grieche aus Milet, aber er stammte von einem phöniciſchen Geschlechte. Dieses allein würde es schon wahrscheinlich machen, daß seine Philosophie dem phöniciſchen Geschmacke ähnlich gewesen sey. Aber seine Sätze selbst werden es beweisen, so weit als sie aufgekläret werden können. Denn nicht leicht sind die Nachrichten von einem alten Gelehrten so streitig, als die vom Thales. Er war kein Schriftsteller. Seine Schüler mögen frühzeitig genug angefangen haben, ihre eigenen Meinungen für die seinigen auszugeben. Wenigstens müssen viele von ihnen sie sehr ungeschickt vorgetragen haben.

Man hat sogar daran gezeweifelt, ob Thales etwas besser als ein Gottesleugner gewesen sey. Die Zeugnisse für beide Fälle der Frage sind von dem Herrn

Brüker, (*) von dem Kanzler von Mosheim (**) und vom Bayle (***) gesammelt. Diese zweifelhafte Frage kan wenigstens aus Wahrscheinlichkeiten beurtheilet werden, wenn man sie nicht mit Gewisheit beantworten kan. Diese Wahrscheinlichkeiten müssen von der Ähnlichkeit seiner mehr ausgemachten Sätze mit andern bekannten Lehrgebäuden hergenommen werden. Herr Brüker (****) hat sie bemerkt. Thales behauptete daß die Welt belebet sey, (****) von einem denkenden Wesen durchdrungen, welches alle Zwischenräume der toden Materie ausfüllte. Deswegen leugnete er den leeren Raum. Deswegen behauptete er, daß alles voll Geister sey. (*****) Seine Geister zusammengenommen machten ihm also einen Weltgeist aus, und galten ihm für die denkende Materie der Orientaler. Denn er beschrieb selbst die Seelen nicht anders als die feine sich selbst bewegende Materie.

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. I. §. 5.

(**) Anm. zum Endw orth, S. 122. 123.

(***) Art. Thales. not. A. und D. ingl. art. Anaxagoras, not. D.

(****) In der angeführten Stelle.

(*****) *ἔμψυχος*. S. Diogen. Laert. L. I. f. 24.

(*****) Diesen Satz des Thales erzählt nicht nur Lactantius, sondern auch Cicero, de Legibus, L. II. c. 11. Cicero erzählt ihn zwar so, daß er mehr einer sittlichen Regel ähnlich siehet als einem metaphysischen Satze. Aber beide Begriffe sind in dem Lehrgebäude des Thales vereinbar.

Materie. (*) Alles, was sich selbst bewegte, hieß ihm Seele, und er glaubte Seelen selbst in den Magneten. Nach seinem Begriffe vom Weltgeiste mußte er so denken.

Die Erde entstand nach seiner Lehre aus einer ewigen Materie, dem Chaos. Als den Stoff der Erde, zu welcher er wegen der Gleichheit der Bestandtheile auch die himmlischen Körper rechnete, nahm er das Wasser an. Man hat genug über diesen Satz nachgedacht, und es giebt noch Ausleger, die deswegen den Thales für den tiefkönnigsten aller Naturkündiger halten. Aber es ist natürlicher seine Meinung aus einem weniger gelehrten Grunde herzuleiten. Thales konnte wohl wissen daß die Erdkörper flüssig gemachet werden können. Also schloß er, daß sie nur durch verschiedene Zusammensetzungen bald diese bald jene Festigkeit müßten erlanget haben. Zuerst wie sie aus dem Chaos hervorkamen, oder wie das Chaos in eine allgemeine Bewegung geriehet, war also alles flüssig.

Dieser Begriff ist dem Mot der Phönicier sehr ähnlich. Denn man hat keine Ursache zu glauben, daß Thales ein völlig reines Wasser für den ersten und einzigen

(*) Plutarch. de placit. Philos. L. IV. c. 2. Ich führe dieses Werk als eine Schrift des Plutarch an. Ich folge in dieser Anführung nur der Gewonheit. Ich weiß, daß daran gezeifelt wird, ob Plutarch wirklich der Verfasser davon sey.

einzigem Stoff der Körperwelt sollte gehalten haben. (*) Man kan auch nicht behaupten, daß Thales dieses Feuchte für den einzigen Grund aller Dinge sollte gehalten haben. Er hielt es nur für den Grund desjenigen, was er in den Dingen für körperlich erkannte. Den Grund des Geistigen leugnete er nicht. Aber er schwieg gern von demselben. Denn Thales wich überhaupt, so viel er nur konnte, den Untersuchungen solcher Dinge aus, die über das Irdische erhaben sind.

Es ist leicht, einen Widerspruch zu entscheiden, der die Meinung, die ich hier vortrage, — sie ist auch des Herrn Bruckers Meinung — und die Beurtheilung des Kanzlers von Mosheim (**) von einander entfernt. Es ist wahr die Phöniciier redeten von einer geistigen Luft als dem einen Urstoffe der Dinge, Thales aber redete von einer eigentlichen Feuchtigkeit. Aber Thales gieng offenbar in seiner Theorie nicht weiter als bis zu dem phöniciischen Wort. Dieses Wort aber konnte nach den Begriffen alter Philosophen gar wohl aus jener geistigen Luft und aus dem Chaos zugleich entstanden seyn, aus der geistigen Luft als seiner wirkenden Ursache, aus dem Chaos als seinem Grundstoffe.

(*) Sein ὑγρόν wird richtiger durch das feuchte, humidum, übersetzt als durch das eigentliche Wasser, aqua.

(**) Anm. zum Endworte, S. 27.

stoffe. Wir werden in der Folge sehen, wie Heraklitus, der in diesem Stüke der Theorie am meisten bestimmt sprach, die Veränderung eines Grundstoffes in den andern beschrieb.

So weit ist also das Lehrgebäude des Thales als eine Nachahmung des phönicischen zu betrachten, welches die Erziehung, die er in einem phönicischen Geschlechte nicht wohl anders erhalten konnte, seiner ersten Denkungsart eingepräget hatte. Es ist also wahrscheinlicher anzunehmen daß er auch die andere phönicische Grundlehre, die Ewigkeit des Weltgeistes gelehret habe, als daß er seine Lehrmeister in diesem zweiten Abschnitte ihrer Kosmogonie so völlig sollte verlassen haben. Aber seine Philosophie wird dadurch nicht sonderlich gebessert. Hat er den Weltgeist und die Emanationen der Geister aus demselben angenommen, (*) so ist er in derselben Reihe der Irrenden als die Phönicier selbst.

Aus den Theogonien hat Thales seine Lehre von den Dämonen hergenommen. Die Dämonen nannte er, wie Athenagoras saget, (**) die geistigen physikalischen Wesen. Dieses kan nichts anders anzeigen als abgesonderte Theile des Weltgeistes oder der denkenden

den

(*) Diese besondere Art der Emanation nahmen auch die Dualisten an. Man könnte sie den geistigen Pantheismus nennen.

(**) *Athenagoras Apol. pro Christian.*

den Materie, welche verschiedene Gattungen von Erdförpfern bewohnten und ihre Bewegungen einrichteten. Man kan wohl nicht behaupten, daß er außer der höhern geistigen Materie, dem Weltgeiste und seinen Ausflüssen andere wenigstens sinnlichdenkende Theile des Chaos selbst gelehret hätte. Diesen Traum werden wir bey einigen nachfolgenden Philosophen antreffen. Diese Weltweisen versuchten es, ob sie durch eine solche Eintheilung der geistigen Naturen die schwere Untersuchung von dem Ursprunge des Nebels zu Stande bringen könnten. Für den Thales ist diese Ausflucht zu neu. Seine Ausflucht war diese, daß er von den höhern Lehren der Metaphysik so wenig redete als er konnte.

Seine Lehre von der Nothwendigkeit ist nicht klar genug. Die Nachricht des Stobäus, (*) nach welcher Thales den ersten Grund der Bewegungen für unbeweglich erkläret hat; diese Nachricht kan nichts anders anzeigen, als daß Thales geglaubet hat der Weltgeist könnte so wenig an sich, als in den Einrichtungen, die er dem Ganzen gegeben hätte, von einer fremden Sache verändert werden. Dies scheint auch Plutarch anzuzeigen. (**)

§. 3.

(*) *Stobaei Eclog. phys. C. VIII.*(**) *De placit. Philos. L. I. 25.*

§. 3.

Die Ionische Schule. Anaximander.

Unter den Schülern des Thales stehet Anaximander oben an. Auch dieser Mann ist in den traurigen Verdacht der Gottesleugnung gerathen. Eudworth selbst, der sonst so vielen Weltweisen einen guten Namen zu erstreiten suchet, verdammet die Sache des Anaximanders. (*) Anaximander lehrte daß nicht die Feuchtigkeit, (**) sondern eine Unendlichkeit, oder, nach einem besondern Ausdrucke, eine unendliche Bewegung (***) der Anfang aller Dinge sey. (****) Hier lassen die Erzähler seiner Meinungen ihn entweder nur deutlicher reden als den Thales selbst, oder er ist wirklich über die Sätze seines Lehrers hinausgegangen.

Es fragt sich, wofür er das Unendliche (****) gehalten habe? Daß er dazu alle Materie gerechnet habe, allen Stoff der Körper, das ist nicht ungezweifelt, obgleich das ungezweifelt ist, daß er von dem Chaos überhaupt ein nothwendiges Daseyn behauptet hat. Es fragt sich, ob er auch seine besondern

(*) Syft. intellect. p. 123 -- 128.

(**) ὑγρον.

(***) Hermias, *irrif. philos. gentil.* §. 10.

(****) Laert. L. II. f. 1. Plutarch. de plac. Philos.

L. I. 3.

(*****) αἰτερον.

vern Einrichtungen für etwas gehalten hat, dessen Nothwendigkeit in den Theilen selbst sey und nicht von einem denkenden Wesen herrühre? So trägt Plutarch (*) seine Meinung vor, und tadelt es, daß Anaximander mit dem Unendlichen keine wirkende Ursache (**) verbunden habe.

Diese Untersuchung kan in der That nicht zur völligen Gewisheit gebracht werden, da wir die Gedanken des Mannes nur aus den streitigen und oft nachlässigen Erzählungen anderer Philosophen kennen. Dennoch glaube ich, daß die Muthmassungen des seligen Kanzlers von Mosheim (***) und des Herrn Bruckers (****) den Vorzug der Wahrscheinlichkeit haben. Ich will die Gründe nicht einzeln wiederholen, aus denen sie schlüssen daß Anaximander zum wenigsten nicht viel schlimmer gelehret habe als Thales selbst. Ich will nur aus einer allgemeinen Vergleichung seiner Sätze mit den damals herrschenden Lehren der Philosophen auf eine Menlichkeit schlüssen. Hat Anaximander ausser den Seelen der Menschen und der Thiere noch andere denkende Wesen in dem Ganzen der Welt angenommen, so kan man nicht sagen daß er alles einer leblosen Kraft sollte zugeschrieben haben.

Dieses

(*) De placit. Philos. L. I. 3.

(**): τὸ τοῖον αἴτιον.

(***) Ann. zum Eudworth, S. 128.

(****) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. 1. §. 14.

Dieses aber ist offenbar. Er lehrte Gottheiten, die mit den Welten, worin sie sich aufhielten, zugleich entstünden und auch wieder mit ihnen vergiengen. (*) Dies ist der morgenländischen Lehre von den Verbesserungen und Verschlimmerungen der vergänglichen Dinge völlig gemäß. Cicero sagt zwar, er hätte diese Welten selbst die Götter genennet. Aber daraus kan nichts mehr geschlossen werden, als eine Nachlässigkeit des Ausdruckes. Anaximander müste entweder gar nichts dabey gedacht haben wenn er so redete, oder er wollte sagen daß in den verschiedenen Weltkörpern etwas göttliches sey, das ihre Bewegungen unterhielte. Hier sind die Spuren der Lehre von dem Weltgeiste deutlich genug. So wie diese Götter von ihm als die Beweger der besondern Weltkörper betrachtet wurden, so wird er auch die unendliche Bewegung, von welcher Hermias redet, (**) für das Allgemeine der Gottheit, für den ursprünglichen Weltgeist gehalten haben. Können diese Wahrscheinlichkeiten gelten, so lehrte er weder etwas neues noch etwas schlimmeres als Thales selbst. Sein System war orientalisches, nach der Denkungsart des Thales eingerichtet. Man kan es zugeben daß er sich härter ausgedrückt habe als manche andere alte Philosophen, daß er die feine sich selbst bewegende Materie, den

Stoff

(*) *Natiuos Deos. Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 10.*

(**) τὴν αἰδιον κίνησιν.

Stoff der Geister nach materialistischen Begriffen, von dem gröbren Zeuge der eigentlichen und sichtbaren Körper weder durch so verblümete Redensarten, wie die Orientaler, noch durch so gesuchte Verwirrungen unbestimmter Kunstwörter, wie andere Griechen, unterschieden habe.

Dieses Verfahren, wenn es wirklich von ihm geglaubet wird, ist leicht begreiflich. Leute, deren ganze Vorstellung ein herrschender Irrthum fortreißet, drücken sich nicht alle auf gleiche Weise aus; sie wissen sich nicht einmal alle auf gleiche Weise ihren gemeinschaftlichen Irrthum vorzureden.

Vielleicht war Anaximander für den orientalischen Schwulst zu ernsthaft und für die furchtsame Sprache des Thales zu dreiste. Denn Thales schützte sich mit dem Stillschweigen, wenn er merkte daß ihm die Unbequemlichkeiten des Systems zu schwer wurden. Aber Anaximander, ob er gleich die Verkünstelungen so wenig liebte als Thales selbst, war doch viel hitziger alles zu bestimmen. Daher kam es daß er, weil er doch, wie die andern alle, nichts als Materie dachte, freyer von ihr redete. Plutarch selbst, der den Anaximander so scharf verdammet, würde nicht böse auf ihn gewesen seyn, wenn Anaximander mehr mit den Worten gespielet hätte. Also kan man mit der größten Sicherheit, wozu die Wahrscheinlichkeit uns berech-

Berechtigt, sagen daß dieser Mann nur unverständlicher in den Ausdrücken, aber nicht schlimmer in den Begriffen selbst gewesen sey, als es die damalige Denkungsart seines Volkes mit sich brachte.

Man kan diese Wahrscheinlichkeit durch Zeugnisse der Alten erhöhen. Ich will eines davon anführen. Der Schriftsteller, der sich unter dem Namen des Origenes verborgen hat, erzählt uns, daß Anaximander gelehret hätte "dieß Unendliche, die unendliche „Natur, sey ewig, sie veralte nicht, sie umfasse alle „Welten.,“ (*) Die drey Eigenschaften, welche in dieser Erzählung dem Unendlichen zugeeignet werden, scheinen die Meinung des alten Weltweisen völlig aufzuklären. Durch die erste wird dieses Unendliche den andern Dingen in Ansehung seiner Beschaffenheit entgegengesetzt. Die Beschaffenheiten dieser Dinge sind nicht immer so gewesen, als sie izt sind; sie haben einmal einen bestimmten Anfang gehabt. Die Beschaffenheit des Unendlichen ist von Ewigkeit so gewesen, als sie noch ist. Die zweite Eigenschaft unterscheidet das Unendliche von den andern Dingen gleichfalls in Rücksicht auf die Beschaffenheit; aber in einer andern Betrachtung. Das Augenmerk des Weltweisen ist hier auf die Folgezeit gerichtet. Die andern Dinge sind vergänglich; sie werden nicht immer das bleiben

R 2

was

(*) Pseudorigenes, Philosophum, c. 6.

was sie einmal sind. Das Unendliche wird sich immer gleich seyn. (*) Die dritte Beschaffenheit machet es offenbar, daß das Unendliche, wovon geredet wird, ganz etwas anders sey als das körperliche Ganze der Dinge. Es ist dasselbige Unendliche, welches in der Folge ein anderer Philosoph, Parmenides, in einem ähnlichen Ausdrucke beschrieb. Es ist der Geist, der die Welt umgeben sollte.

Anaximander scheint das System der Emanation nicht weiter gelehret zu haben, als so weit alle Duglisten es lehrten. Wir wissen, daß sie auch die Emanation gelehret haben, wenn von der Entstehung der Geister die Rede war. Wir kennen zwar nicht genug von der Denkungsart des Anaximanders, um es mit Zuverlässigkeit zu bestimmen, ob er dabey stehen blieb oder ob er weiter in das eigentliche und allgemeine Emanationssystem hineinging. Aber die Wahrscheinlichkeit ist für die erste Meinung, weil die Phönicier und mit ihnen die ionischen Philosophen überhaupt diese Lehre vortrugen.

§. 4.

Allgemeine Betrachtung über die andern Lehrer aus der ionischen Schule.

Die meisten übrigen Mitglieder der ionischen Schule geben uns wenig Stoff zu besondern Untersuchungen.

(*) Diese Beständigkeit des höchsten Wesens ist in dem System eines alten Weltweisen nicht viel mehr als ein Wortgepräge.

gen. Ueberhaupt sind wir verbunden meistens nur in zweifelhaften Ausdrücken von ihnen zu reden. Was wir von ihnen wissen, das ist uns aus der zweiten Hand, oft aus der dritten gereicht worden. Die Erzähler aber sind nichts weniger als unverdächtig. Einige haben falsch erzählt weil sie den Sinn dieser Philosophen nicht einsahen; andere weil sie ihn nicht einsehen wollten. Der Geist der Parteilichkeit; die Begierde große Namen zu Zeugnissen für seine eigene Meinung zu haben; die andere Begierde berühmten Vorgängern ihre Sätze in Irthümer zu verdrehen um den Ruhm der Erfindung von Wahrheiten auf sich selbst zu bringen; dies sind zu oft die geheimen Ursachen gewesen, die den Erzählungen bald diese bald jene Wendung gegeben haben.

Um sich davon zu überzeugen, darf man nur die verschiedenen Beschreibungen mit einander vergleichen, die Cicero in seinen Gesprächen von der Natur der Götter seinen Unterrednern in den Mund legt. Einerley Satz klingen ganz anders, wenn ihn der Epikurer vorträgt als wenn ihn der Stoiker sagt. Man darf nicht glauben daß Cicero den Vortrag willkürlich so sehr verändert hätte. Er bemühte sich nur jedesmal in die Denkungsart des Philosophen hineinzugehen, den er reden ließ; und in der That ist es oft halb unmöglich in einem Satz den Sinn seines Verfassers selbst

selbst zu erkennen, wenn der Satz entweder von einem verblendeten Anhänger, oder von einem aufgebrachtten Gegner erzählt wird.

Diese Beurtheilung wird auch in Ansehung der meisten Nachrichten gegründet seyn, die wir von den Lehren der ionischen Weltweisen besitzen. Ueberhaupt sind diese Männer mehr in den Ausdrücken für streitig zu halten, als in den Meinungen selbst. Wenn der eine oder der andere von ihnen etwas neues zu sagen scheint, so ist seine angebliche Erfindung schwerlich etwas mehr als eine genauere Ausführung, eine Entwicklung der Sätze seiner Vorgänger. Ich will diese Betrachtung nicht zu weit hinausführen. Man möge glauben, sie sey eine Schilderung der Weltweisheit in unsern Zeiten.

§. 5.

Anaximenes.

Anaximenes, der Schüler des Anaximanders hat mit seinem Lehrer ein gleiches Schicksal gehabt für einen Gottesleugner gehalten zu werden. Wahrscheinlich finden für ihn dieselbigen Entschuldigungen statt, die man für seinen Lehrer hat. In seiner Kosmogonie ist der eine Satz merkwürdig daß eine unendliche Lust der Ursprung des Ganzen sey. So trägt Plutarch seine Meinung vor. (*) Diogenes Laertius sagt,

(*) De plac. Philos. L. I. 7.

get, „er hätte die Luft und das Unendliche für den Ursprung der Dinge erklärt.,“ (*) Cicero (**) saget, „daß er die Luft für Gott gehalten hätte, für einen Gott der entstünde, (***) der unermesslich, unendlich, und stets in Bewegung sey.,“

Das vorzüglichste dieser drey Erzählungen ist vereinbar. Anaximenes hat in dem phönicischen Geschmake philosophiret. Dies macht seine Erklärung von Gott offenbar; und Plutarch selbst gestehet daß er die Luft und das Geistige für eines gehalten habe. Im übrigen scheint dieser Schriftsteller keine rechte Einsicht von dem Lehrgebäude des Anaximenes gehabt zu haben. Er macht ihm den Einwurf, daß sein System unvollständig sey. Er saget, es sey nicht genug die Luft als den Stoff der Weltkörper (****) anzuge-

N 4

ben;

(*) L. II. Sect. 3. Herr Brucker erkläret diese Stelle so, daß sie einerley mit Plutarchs Erzählung enthält. P. II. L. II. C. 1. §. 17.

(**) De Nat. Deor. L. I. c. 10.

(***) Dieser Ausdruck ist nicht undeutlich, wenn er mit den Lehren anderer ionischen Weltweisen verglichen wird. Diese Entstehungen der Gottheit sollten die verschiedenen Veränderungen ihres Ganzen bezeichnen, da bald gewisse Theile als einzelne Gottheiten aus ihr hervorgiengen, bald wieder in sie gesamlet würden.

(****) Plutarch nennet hier zwar nicht eigentlich die Weltkörper. Er nennet nur die Thiere. Aber unmittelbar zuvor redet er von dem Ganzen überhaupt. Also wird die kleine Aenderung, die ich in seinem Ausdrucke gewaget habe, für keine Wortverdrehung können gehalten werden.

ben; man müste auch eine wirkende Ursache, einen Werkmeister selbst erkennen. Plutarch, oder wer sonst der Verfasser dieses Werkes ist, hat den Anaximenes aus einem falschen Grunde beschuldiget. Der ionische Philosoph hat nicht daran gedacht, die geistige Luft als den eigentlichen Stoff der Welt zu beschreiben. Er beschrieb sie als den Stoff der Geister und als den Werkmeister des Ganzen. So dachte ein Jeder, der im phönicischen Geschmace philosophirte. Es ist kein Zweifel, daß Anaximenes nicht einen besondern Urstoff der Körper, ein Chaos sollte gelehret haben.

Es können zweyerley Fälle angenommen werden um das Uebrige dieses Satzes zu erklären. Wenn Anaximenes dem phönicischen System ganz getreu blieb, so war er ein Dualiste. Alsdenn ist der Vortrag des Laertius der bestimmteste, und das Unendliche ist in dieser Stelle einerley mit dem Chaos. Sollte er das Emanationssystem angenommen haben, welches doch in dem gelehrten Griechenlande neuer war als der Dualismus, so müste er das Wort Luft in drey Hauptbedeutungen genommen haben. In der allgemeinsten Bedeutung würde es ihm das Ganze der Dinge ohne Ausnahme gewesen seyn; in einer besondern Bedeutung die eigentliche physikalische Luft, und noch in einer dritten der Stoff der geistigen Naturen. Aber man

man hat keinen Grund, diesen Weltweisen für einen Lehrer der Emanation zu halten. Er gehöret nach der höchsten Wahrscheinlichkeit zu den Dualisten. Also kan auch bey ihm der Ausdruck Lust nur in den zwey letzten Bedeutungen von den dreyen gelten, die ich angezeigt habe.

§. 6.

Anaxagoras.

Anaxagoras stehet in größerm Ansehen als einer aus dieser Schule, den Thales selbst nicht ausgenommen. Die Zeugnisse der Alten vereinigen sich in zahlreicher Menge ihm den Ruhm zu geben, daß er der erste Philosoph gewesen sey der einen Geist als den Beherrscher der Materie gelehret hätte. Es ist insonderheit eine merkwürdige Stelle im Plutarch, die sowol dem Erzähler als dem Anaxagoras selbst Ehre machen würde, wenn sie nach demjenigen Sinne der Worte dürfte beurtheilet werden, den wir vermöge unserer gereinigten Grundsätze mit ihnen verbinden. (*) “Anaxagoras „— den man damals den Geist nannte — weil er „der erste war der dem Ganzen nicht den Glücksfall „oder die Nothwendigkeit, sondern einen reinen und „unvermischten Geist zum Grunde seiner geordneten „Einrichtung bestimmte, einen Geist welcher die ein- „ander ähnlichen Theile von den andern aussonderte,

N 5

mit

(*) Plutarch. vit. Periclis, Vit. parall. T. I. p. 280.

„mit denen sie zuvor in Unordnung unter einander lagen.“ Diese Nachricht wird durch eine ähnliche im Cicero bestätigt. (*).

Aber der wirkliche Ruhm des Anaxagoras wird doch nur dieser seyn, daß er deutlicher geredet hat als seine Vorgänger. Der Dualismus ist in seinem System offenbar. Die Materie, die er als das eine Grundwesen beschrieb, waren seine Homöomerien, die in verschiedene Geschlechter gehörigen Urstoffe der Körper. Anaxagoras begriff daß mehr dazu gehörte, als ihre eigenthümlichen Eigenschaften ihnen geben konnten, wenn aus ihnen regelmäßigeformete Körper werden sollten. Den blinden Zufall wollte er nicht annehmen. (**). Also lehrte er ein denkendes Wesen, einen

(*) De Nat. Deor. L. I. c. 11.

(**) Plutarch redet von dem blinden Zufalle so, als wenn schon vor dem Anaxagoras einige Philosophen ihn für den Entstehungsgrund der Dinge gehalten hätten. Wir treffen in den Meinungen dieser alten Lehrer keine Spur von diesem Irrthume an. Sollte sich nicht Plutarch übereilet haben, da er diese Irlehre, die freylich zu seinen Zeiten nicht mehr unbekannt war, in die viel frühern Zeiten des Anaxagoras versetzte? Sein Gedächtnis hat ihm ein Blendwerk gemacht, da er sich bemühet alle Meinungen zu überdenken, die außer der Lehre von dem Weltgeiste waren gelehret worden. Ich kan mich nicht überreden, daß ein so ungeheurer Irrthum, als der ist welcher einen blinden Zufall behauptet, in die ganz alten Zeiten der Philosophie könne gesetzt werden. Der Erfinder desselben mußte

einen Geist der ihr Beherrscher sey. Aber er dachte in diesem Geiste keinen Schöpfer, sondern auf's höchste einen höchstvortreflichen Baumeister. Anaxagoras schloß: „Aus Nichts kan Nichts werden. Also „sind von jeher die Homömerien gewesen.,, Der Geist hat sie also, dem Anaxagoras zufolge, nicht erschaffen. Sie waren vielmehr nach seinen Begriffen ewige Existenzen. Dies führet Laertius ausdrücklich genug als seine Meinung an. „Alle Dinge waren „zugleich; darauf kam der Geist und richtete sie in „Ordnung.,, (*)

Es gehöret nicht in unsern Plan alles Fehlerhafte in diesem Schlusse des Anaxagoras zu zeigen. Bayle hat gewiesen, wie ein demokritischer Gelehrter den Anaxagoras hätte widerlegen können. (**) Aber wir müssen hier die falsche Anwendung bemerken, die er von dem Satze selbst machte, aus Nichts wird Nichts. Sie ist bey keinem alten Philosophen mehr augenscheinlich als bey ihm. Vielleicht trugen die andern sie deswegen nicht so ausdrücklich vor, weil sie sich einbilde-

musste alles Natürliche in der Denkungsart verbrechen um so zu denken. Dies kan allerdings von einem Sonderlinge gesagt werden, der die Reihe der leichtern Irthümer schon erschöpft findet. Aber ein solcher Sonderling gehöret nicht in die ältesten Zeiten einer Nation.

(*) L. II. sect. 6.

(**) Art. Anaxagoras, n, C.

Bildeten man könnte gar nicht anders schlüssen. Anaxagoras aber bemühte sich überall umständlicher und bestimmter zu reden, als seine Vorgänger. Er sah den Uebergang aus der bloßen Möglichkeit in das Daseyn für unmöglich an. Deswegen behauptete er die Ewigkeit der Materie. Hier ist gewis noch nichts neues in seiner Lehre; nichts das der Wahrheit auch nur um einen Schritt näher kommen sollte, als ihr die Lehren seiner Vorgänger kamen. Der Geist, den er lehret, ist ihm der erste Bewegter des Ganzen. Mehr ist er ihm nicht. So muß sein System beurtheilet werden, wenn wir die Erzählungen des Plutarch, des Laertius (*) und des Cicero (**) mit der größten Sorgfalt vergleichen.

§. 7.

Sein Begriff von der Natur Gottes.

Man kan gar nicht erweisen daß Anaxagoras von der Natur des Geistes, den er lehrte, und von der Natur

(*) L. II. n. 8.

(**) Die Nachricht im Cicero ist durch die Ausleger ungewis gemacht worden. Einige verändern die Stelle: *primus omnium rerum descriptionem et motum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici uoluit*, indem sie behaupten, man müsse *modum* anstatt *motum* lesen. Der Sinn des Anaxagoras ist in der Hauptsache mit beiden Lehrarten vereinbar. Aber aus der Vergleichung mit den andern Nachrichten wird die Lehrart des Davis die vorzüglichste.

Natur eines Geistes überhaupt so gedacht hätte als man der Wahrheit nach verbunden ist von ihr zu denken. Zwar hat uns außer der Stelle im Plutarch, wo er als der Bertheidiger eines reinen Geistes aufgeführt wird, Aristoteles eine ähnliche Nachricht verschaffet. „Anaxagoras lehrte daß alle Dinge gemischt wären, den Geist ausgenommen. Dieser allein sey ungemischt und rein.,“ (*) Aber es ist bekannt daß Aristoteles selbst von dem Irrthume der Materialisten eben so wenig frey war als andere Philosophen desselbigen Zeitalters. Seine Gedanken können also durchaus nicht nach dem Behrte der Ausdrücke beurtheilet werden, den erst der sorgfältigere Sprachgebrauch der neuern Zeiten festgesetzt hat. Um den Anaxagoras von der Beschuldigung des Materialismus freyzusprechen, müste man gewis mehr zum Beweise haben als Redensarten, die zweierley sehr entgegengesetzten Bedeutungen ausgesetzt sind, und die Anaxagoras selbst nicht erkläret hat. Man ist immer auf dem Wege zur Verwirrung, wenn man so schließen will: „wir nehmen ein Wort in dieser Bedeutung, also hat ein Alter es auch so genommen.,“ Eine andere Stelle im Aristoteles wird uns zur richtigsten Auslegung von den Ausdrücken des Anaxagoras verhelfen können. Nach dem Zeugnisse des Aristoteles war der Geist,

(*) *ἀμικτός καὶ καθαρός*. Aristoteles Metaph. L. I. c. 7.

Geist, den der ionische Philosoph lehrte, in den Seelen der Menschen und selbst in den Seelen der Thiere. (*) Dies ist nur eine gleichgültige Lebensart für die andere, die im Griechenlande und im Oriente gebräuchlicher war, daß alle denkende Substanzen Theile der Gottheit wären.

Eine Anmerkung ist hier nöthig. Anaxagoras unterschied Seele und Geist. Der Geist war ihm ein Abkömmling der höchsten Vernunft. Die Seele war ihm eine Art von Luft. Derselbige Aristoteles, der den Anaxagoras lehren läßt daß Gott ein reiner ungemischter Geist sey, spricht zweifelhaft, oder beschuldiget vielmehr den Anaxagoras daß derselbe zweifelhaft gesprochen hätte, wenn er die Abstammung der Seelen und der Geister erklären wollte. „Einmal läßt „Anaxagoras die Vernunft oder den Geist nur den Ursprung des Guten und des Nichtigen seyn: ein andermal saget er, die Seele selbst sey Vernunft; denn „in allen Seelen ohne Ausnahme — sey diese Vernunft.“ Der Widerspruch ist nichts mehr als ein anscheinender Widerspruch. Man muß unfehlbar annehmen daß Anaxagoras in der Luft verschiedene Stufen der Feine geglaubet hat. Gleich allen andern Philosophen aus derselbigen Schule und gleich allen Nach-

(*) *Aristoteles de anima, L. I. c. 2.*

Nachfolgern der Phönicier, unterschied Anaxagoras die physikalische sichtbare Luft von der unsichtbaren, dem vermeinten Stoffe der Geister. Diese letzte war ihm wieder ein Ganzes, aber von verschiedener Feine. Das vorzügliche davon sollte eigentliche Geister geben; das Geringere nur Seelen. Der Geist, den Anaxagoras lehrte, war ihm theilbar, wie dem Samuniathon, wie dem Zerduscht ihre ersten Geister.

Also gehöret auch Anaxagoras in die Reihe der Materialisten. Er hat überhaupt nicht anders gelehret, als seine Vorgänger. Er redet bestimmter als sie, er verbreitet sein System in mehr Nebenbetrachtungen; aber besser, richtiger denkt er nicht als sie dachten.

Dies war der Mann, von dem Alte und Neue rühmten, von dem selbst Bayle noch rühmet (*) daß er der erste Weltweise gewesen sey, der einen Geist als den Weltbeherrscher gelehret hätte. Zwo Ursachen verbinden uns diesen Lobspruch für übertrieben zu halten. Anaxagoras war nicht der erste unter den Weltweisen, der diese Lehre vortrug. Schon Thales hatte sie vorgetragen. Anaxagoras trug sie auch nicht richtiger vor, als sie vor seinen Zeiten war vorgetragen worden,

(*) Art. Anaxagoras, not. D.

den. Ich habe schon Beweise angeführet, daß seine Begriffe von den Geistern materialistische Begriffe gewesen sind. Auch davon habe ich Zeugnisse angeführet, daß selbst sein Begriff von dem Weltgeiste materialistisch gewesen ist. Anaxagoras dachte zwei Hauptarten von Luft. Die geistige Luft war ihm das reinste Feuer, dasjenige, welches die Orientaler für fähig zum Denken hielten. Die physikalische Luft sollte mancherley Gattungen enthalten. Die vorzüglichste davon nahm er immer noch als etwas feuriges an. Er betrachtete sie als etwas göttliches, (*) unfehlbar als den Körper selbst, welchen er dem Weltgeiste andichtete. Durch sie sollte der Weltgeist das Ganze des Weltgebäudes bewegen.

Ehe ich diese Erzählung beschlüsse, muß ich einem Einwurfe entgegen gehen. Cicero meldet, (**) daß Anaxagoras von dem Weltgeiste als von einem Geiste ohne Körper geredet hätte. Augustinus (***) unterstützt dieses Zeugnis. Wir haben keine Ursache uns durch diese Nachrichten irre machen zu lassen. Cicero hat nichts mehr sagen wollen, wenigstens hat er keinen Grund

(*) Aristoteles, Meteor. L. I. 3.

(**) De Natura Deor. L. I. 11.

(***) De Civitate Dei, L. VIII. 2.

Grund gehabt mehr zu sagen, als dieses daß Anaxagoras dem Weltgeiste keinen organischen Körper zuschrieb, der einem menschlichen Körper ähnlich sey, keinen solchen, als die Götter des Homer haben. Daraus folget nicht, daß Anaxagoras den Weltgeist als ganz unkörperlich sollte beschrieben haben. Cicero ist mit sich selbst nicht einig. Er erzählt uns, (*) daß
der

(*) Deinde, si mentem istam quasi animal quoddam esse voluit, erit aliquod interius, ex quo illud animal nominetur. Cicero de Nat. Deor. L. I. 11.

Diese Erzählung des römischen Gelehrten ist nicht ganz zuverlässig. Es kan seyn, daß sie aus einem übelverstandenen Ausdrucke des Griechen herrühret. Vielleicht hat Anaxagoras in dem Ausdrucke selbst von dem Ganzen der Welt als von einem Thiere reden wollen. Diese verblümte Sprache war den alten Weltweisen nicht fremde.

Wird diese Erklärung angenommen, so muß man auch sagen daß Cicero die ganze Lehre des Anaxagoras nicht recht eingesehen habe. Alsdenn kan aus seinem Zeugnisse überhaupt nicht geschlossen werden.

Herr Brucker hat sich bemühet diese Stelle des Cicero aufzuklären. Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. I. §. 20. 4. Ich glaube Ursache dazu zu haben, daß ich die Auslegung dieses gelehrten Mannes verlasse. Ihr Erklärungsgrund ist dieser, daß Anaxagoras der erste Dualiste unter den ionischen Philosophen sey. Ich habe oben Gründe anführet, die es wenigstens wahrscheinlich machen können, daß schon diese ältern Weltweisen, die Lehrer des Anaxagoras, Dualisten gewesen sind. Die Kosmologie des Anaxagoras wird von der Kosmologie des Thales schwerlich in einer andern Betrachtung können unterschieden werden, als in

G

dieser.

der Klazomenische Weltweise von dem Weltgeiste in solchen Ausdrücken geredet habe, aus denen es zu folgen scheint, daß er denselben als eine Substanz betrachtete, die ausser ihrem Geistigen auch etwas körperliches besitzen sollte. Ich begnüge mich damit daß ich sage, diese Meinung des Anaxagoras scheint nur aus den Worten des Cicero zu folgen. Ich weiß die Schwierigkeiten, denen die Auslegung dieser Stelle ausgesetzt ist. Aber die deutlicheren Nachrichten des Laertius und des Aristoteles überzeugen uns, daß der Freund des Perikles wirklich so dachte.

Diese Nachrichten können genug seyn, uns von dem Wehrte des Anaxagoras urtheilen zu lassen. Dieser Weltweise war keiner von denjenigen Jrenden, die den Traum der Emanation im Ganzen lehrten. Er betrachtete die körperlichen Substanzen nicht als Ausflüsse der Gottheit. Aber die Geister betrachtete er
als

dieser. Thales dachte die Welt als einen Körper, der von seiner Seele, dem Weltgeiste, ganz durchdrungen sey. In jedem Orte der Welt, überall wo zwei Theilchen der Körper am nächsten beisammen sind, nahm er auch einen Theil des Weltgeistes als mitgegenwärtig an. Anaxagoras aber sagte, die Welt sey von dem Geiste in ihrem äußersten Umfange, umgeben. S. Aristot. Meteor. L. I. 3. Er war in dieser Sache der Vorlehrer des Parmenides und des Kleantes. Der Klazomenier hat als ein Dualiste geredet; das ist offenbar. Aber auch die Meinung des Milesiers kan nicht für ein Emanationssystem gelten.

als ihre Ausflüsse. Er lehrte einen Weltgeist; aber nicht einen Geist, der selbst sein eigener Körper und Alles seyn sollte, sondern einen Geist, der von seinem eigenen Körper und noch mehr von andern Körpern wirklich unterschieden sey.

§. 8.

Diogenes aus Apollonien.

Bisher haben wir die ionischen Weltweisen als Lehrer des Dualismus betrachten müssen. Aber Diogenes aus Apollonien wird für einen Spinosisten gehalten. (*) Wir wissen, was der Spinosismus der Alten seyn soll. Die Emanation wird dadurch verstanden.

Diogenes sagte "daß eine unendliche Luft das Grundwesen aller andern Dinge sey und daß dieselbe mit einer göttlichen Vernunft verbunden sey, ohne welche nichts aus ihr entstehen könnte." Diese Stelle, die vollständigste Nachricht unter allen, die uns von dem Lehrgebäude des Diogenes übrig sind, ist vielleicht einer andern Auslegung fähig, als derjenigen, die sie vom Bayle und von den Verfassern der allgemeinen Welthistorie bekommen hat. In der That ist es zwar nichts seltenes, daß ein Philosoph aus der Denkmals-

(*) S. Bayle, art. Diogene d'Apollonie, und die allgemeine Welthistorie, Th. I. §. 43.

art der Sekte herausgethet, zu welcher er gerechnet wird. Aber dieß muß man aus deutlichen Nachrichten beweisen können. Kan man es nicht, so ist es den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit mehr gemäß, ihn aus dem Lehrbegriffe seiner Mitlehrer zu beurtheilen.

Es kommt darauf an, ob die Worte des Augustinus (*) durchaus so müssen übersezt werden, daß Diogenes sollte behauptet haben, diese Luft selbst, der Grundstoff der Welt, hätte unter ihren übrigen Eigenschaften auch die göttliche Vernunft. Der Zusatz im Augustinus, daß nichts aus der Luft werden könnte wenn nicht die göttliche Vernunft mitwirkete; dieser Zusatz machet es vielleicht wahrscheinlicher daß Diogenes den Stoff der Körper von dem Geiste, von der Gottheit unterschied. Diogenes würde schwerlich das Beinwort, göttliche Vernunft, gebraucht haben, wenn er nicht die Gottheit als etwas von dem Stoffe der Körper unterschiedenes betrachtet hätte. Es hätte ihm genug seyn können zu sagen, daß die Vernunft derjenige Theil des Ganzen oder der Luft sey, der den übrigen Theilen ihre regelmäßigen Bewegungen vorschreibe. Noch weniger hätte er es nöthig gehabt zu erinnern, daß die Mitwirkung der Vernunft dazu erfordert würde, wenn die Welt geformet werden sollte. In einem

Emana-

(*) Augustinus de Ciuitate Dei, L. VIII, 2. Aerein
— esse compotem diuinæ rationis.

Emanationssystem würde sich dieses von selbst verstand
den haben.

Nach dieser Mußmaßung hat Diogenes dem Worte
Luft noch mehr Bedeutungen gegeben, als die andern
Griechen. Er nannte den Weltgeist eine Luft. (*) Er
nennte auch den Grundstoff der Körper, das Chaos,
eine Luft. Diese Mußmaßung ist vielleicht erweis-
lich. Wie leicht konnte es nicht kommen, daß ein
Philosoph, der phöniciſch dachte, in diesem System
eine Aenderung wagte, wozu ihn die Bemerkung einer
Ähnlichkeit reizte? Was auch Diogenes mag gelehrt
haben, so ist doch dieses gewis, daß die ersten Gründe
seiner Denkungsart phöniciſch waren. Er dachte das
Chaos so, wie es die Phöniciſer dachten. Aber dieses
Chaos, diese feuchte Mischung des Dichten und des
Dünnen, konnte einem Manne, der Ähnlichkeiten such-
te, als eine Art von Dünsten vorkommen, wovon
nachmals die dichtere Materie, das Wort der Phöni-
cier, nur eine Entwicklung gewesen sey. In dieser
Betrachtung konnte er also auch das Chaos eine Luft
nennen.

Es ist noch übrig, daß wir es versuchen, ob die
Ausdrücke des Diogenes, wenn er von dem Unendli-
chen redete, mit jenen Mußmaßungen können verein-
get werden. Wir dürfen wol nicht daran zweifeln,

S 3 daß

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. 12.

daß nicht Diogenes das Ganze für etwas Unendliches sollte gehalten haben. Der leere Raum, den er nach dem Laertius als Unendlich betrachtete, (*) war ihm gewiß das Chaos. Dieses betrachtete er als unendlich oder unermesslich. Denn er glaubte nicht, wie Anaxagoras, daß es von dem Geiste eingeschlossen sey. Er war in diesem Theile der ionischen Philosophie ein getreuerer Schüler des Thales, und glaubte daß der Geist in alle Gegenden der Körperwelt vertheilet sey. Er und mit ihm die meisten andern Jonier redeten sehr weitschweifig, wenn sie von dem Unendlichen redeten. Sie befanden sich in demselbigen Falle, in welchem diejenigen sind, die Gott in die Definition der Welt bringen wollen. Diese Leute können es nicht vermeiden, daß nicht ihre Ausdrücke bisweilen widersprechend seyn sollten. (**)

§. 9.

(*) Laertius, L. IX. 9. Laertius redet hier sehr uneigentlich, wenn er den Diogenes von einem leeren Raume sprechen läßt. Die Rede kan nur von dem Chaos seyn.

(**) Ich will noch zum Beschlusse anmerken, daß Bayle den Sinn des Diogenes unrichtig vorträget, wenn er denselben beschuldiget, daß er die Luft für den Grundstoff der Gottheit gehalten hätte. Die Götter, von denen Diogenes sagte, daß sie aus der Luft entstanden wären, sollten nichts mehr seyn, als Untergottheiten. Dadurch sagte Diogenes nichts anders, als was alle Phöniciier gesaget hatten.

§. 9.

Archelaus.

Wie man den Diogenes von den übrigen ionischen Philosophen unterscheidet, weil man glaubet daß seine Lehre ein Spinoßismus sey; so wird Archelaus, der Schüler des Anaxagoras, als ein Sonderling beschrieben, weil man glaubet daß er den Weltbau nicht als ein Geschäft des höchsten Geistes betrachtet hätte. Man glaubet es auf das Zeugnis des Stobäus. (*) Archelaus hätte in der That eine grosse Aenderung in die damalige Weltweisheit gebracht, wenn er so gelehret hätte. Aber eine solche Neuerung kan schwerlich von einem Manne geglaubet werden, der in den übrigen Sätzen die Theorie seiner Lehrer beybehalten hat. Archelaus lehrte zween ewige Gründe der Dinge; die unendliche Luft und um sie her das Dichte und das Dünne. Der unendlichen Luft schrieb er eine feurige Natur zu; dem andern Grunde eine Wässerige. (**) Die unendliche Luft war ihm eines mit dem Geiste. Das Dichte und das Dünne zusammengenommen sollten das Chaos seyn, diese Sammlung der körperlichen Substanzen. Er nahm dichte und dünne Theile

§ 4

in

(*) P. Stobaei Eclog. phys. L. I. c. I.

(**) Plutarch. de Plac. Philos. L. I. 3. Stanley hat diese Meynung des Archelaus nicht bestimmt genug vortragen; Hist. Phil. P. II. C. V. p. 109.

in derselben an, weil sie die Grundstoffe der festen Körper enthalten sollte. Ihre Mischung mußte eine Feuchtigkeith werden.

Nirgends ist das phönicische System in seinen ersten Sätzen deutlicher ausgedrückt, als in der Lehre dieses Mannes. Desto weniger können wir glauben, daß er in der Folge seiner Theorie den Lehrern, die er vor sich hatte, so ungetreu sollte gewesen seyn. Er mußte ihnen aber sehr ungetreu gewesen seyn, wenn er dem Geiste ein ganz müßiges Daseyn zugeeignet hätte, wenn er ihn, wie Stobäus sagt, für keine wirkende Ursache des Weltgebäudes gehalten hätte. Mir ist es wahrscheinlich, daß Archelaus nur etwas von diesem Irrthume gesagt habe, den erst die spätern Zeiten der Philosophie in seinem ganzen Umfange behauptet haben. Ich will mich bemühen, diese Muthmaßung zu rechtfertigen.

Archelaus wollte es nicht zugeben, daß die ersten Thiere unmittelbar von der Gottheit wären geformet worden. Er sagte, und Anaxagoras hatte es schon vor ihm gesagt, „sie wären zuerst durch die Wirkung „der Wärme und der Kälte (*) aus der Erde entstanden.“

(*) Das waren seine zween physikalischen Gründe. S. Hermias, *irrif. gentil.* p. 177. Ein ionischer Philosoph konnte wohl so reden. Man muß sich nur erinnern, daß er diese Gründe in der Physik behauptete, nicht in der Metaphysik.

„standen. In der Folge hätten sie ihres Gleichen „durch die Zeugung hervorgebracht.,“ (*) Also lehrte er, daß die Kräfte der Natur zu dergleichen Hervorbringungen mächtig genug wären. In diesen Kräften der Natur erkannte er gleichwol eine Gegenwart des Weltgeistes. Dieses meldet Augustinus. (**) Das Ansehen des Augustinus kan uns nicht geringer seyn als das Ansehen des Stobäus. Wenn wir diese Erzählungen zusammenhalten, so wird aus ihrer Vergleichung dieses folgen. Archelaus unterschied in dem Weltgeiste die Sammlung des Denkenden, die er als den Haupttheil betrachtete, von den andern Theilen, die durch das Ganze der Körperwelt zerstreuet seyn sollten. Jene Sammlung nannte er in einer vorzüglichen Bedeutung den Geist oder die Gottheit. Er mochte wohl glauben, daß die ganze Gottheit dem Chaos seine erste Bewegung gegeben hätte. Denn er glaubte, daß der Geist von Ewigkeit her mit dem Chaos vermischt gewesen sey. (***) Aber er glaubte nicht, daß eine eigentliche Gegenwart des Geistes, so wie die alten Weltweisen diese Gegenwart dachten, eine physikalische Gegenwart seiner Hauptsammlung dazu nöthig gewesen sey, um die einzelnen Entwicklungen des

§ 5

Chaos,

(*) Laertius, L. II. 9. 17.

(**) De Ciuit. Dei, L. VIII. 2.

(***) Pseudorigenes, Philosophum.

Chaos, die Hervorbringung der verschiedenen Geschlechter von Dingen zu vollführen. Dies, glaubte er, hätte schon durch die andern Theile des Geistes geschehen können, die in dem Chaos und in der Körperwelt zerstreuet wären und sie belebten. Stobäus, oder derjenige, dem Stobäus gefolget ist, scheint diese Meinung des Archelaus nicht recht verstanden zu haben.

Ich will diese Untersuchung mit der Anmerkung schließen, daß Archelaus den Ausdruck Unendlich eben so unbestimmt gebraucht hat als Diogenes und andere ionische Weltweisen. Er sagte "das Ganze sey das „Unendliche., (*) Dies konnte er nicht anders sagen, als wenn er den Geist und das Chaos zugleich nennen wollte. Aus dem Plutarch haben wir gesehen, daß er auch jene Lust, den Geist unendlich nannte. Ich beziehe mich auf das, was ich bey einer gleichen Gelegenheit vom Diogenes gesagt habe.

§. 10.

Allgemeine Betrachtung des ionischen Systems.

Der Dualismus der ionischen Weltweisen ist überhaupt einer von den schweren Gegenständen der philosophischen Geschichte. Er ist wirklich so schwer zu entdecken, daß selbst Herr Brucker ihn verkannt hat. Dieser scharfsichtige Kenner der Alten erkläret das Lehrgebäude der Jonier, nur den Anaxagoras ausgenommen,

(*) Laertius, L. II. 17.

nommen, für ein Emanationssystem. (*) Ich habe mich schon bemühet bey der Geschichte ihrer Lehren zu zeigen, daß sie wirklich den Dualismus enthalten. Es kan aber nicht überflüssig seyn diese Sache noch einmal im Ganzen zu untersuchen.

Man begreift leicht, warum Anaxagoras von niemanden für einen Lehrer der Emanation gehalten wird. Er unterschied den unendlichen Geist und das Chaos der Homömerien nicht allein durch ihre übrigen Beschaffenheiten von einander. Er unterschied sie auch nach den Orten. Ein solcher Dualismus ist leicht zu erkennen.

Die andern Jonier dachten das Ganze als ein Thier, wovon der unendliche Geist die Seele seyn sollte. Diese Seele dachten sie als etwas, das durch seinen ganzen Körper wirklich und in unendlichen Theilungen verbreitet sey. Dies hat den Herrn Brucker bewogen ihr System für eine Lehre der Emanation zu erklären. Sie sprachen in der That nur von einem Ganzen, dessen Theile der Geist und das Chaos seyn sollten, zwei Unendlichkeiten als Theile eines einigen Unendlichen. Eine so unbequeme Definition des Ganzen mußte ihr System halb unverständlich machen. Aber man kan es ihm doch abmerken, daß es ein Dualismus seyn soll. Wer die körperlichen Dinge nicht für Ausflüsse
des

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. I. §. 20. 4.

des Geistes hält, der lehret keine Emanation. Behauptet er zugleich die Ewigkeit dieser Dinge oder ihres Grundstoffes, des Chaos, so lehret er den Dualismus. In dieser Betrachtung müssen die ionischen Weltweisen zu den Dualisten gerechnet werden. Es war immer möglicher dem Dualismus verschiedene Gestalten zu geben als der Emanation.

§. 11.

Charakter des Pythagoras.

Die Ordnung des Zeitalters in den griechischen Lehrgebäuden führt uns zu der berühmtesten ihrer Schulen, zu der Pythagorischen. Von dieser Schule kan es noch viel vollständiger erwiesen werden als von der vorigen, daß sie in Betrachtung der Hauptsätze den orientalischen Lehren nur eine etwas veränderte Einleidung gegeben hat. Pythagoras war vom Pherecydes unterrichtet worden, einem Manne der vollkommen im orientalischen Geschmace philosophirte. Er selbst war in einem Theile der Morgenländer gewesen. Dieser Geschmak herrschet nicht nur in seinem System, sondern auch in seiner Denkungsart und in der Denkungsart seiner Schüler. Geheimnißvoll, kühn in den Ausdrücken und noch kühner in den Erdichtungen selbst; dies sind sie fast alle gewesen. Man weiß wie sehr sie durch die Liebe zum Wunderbaren die Geschichte ihres Lehrers verdunkelt haben. Wir wollen uns damit begnü-

begnügen, aus dieser Geschichte nur etwas von dem Charakter dieses Mannes vorzutragen.

Alle merkwürdige Umstände seines Lebens sind so viele redende Beweise; daß die Liebe zum Ruhme und zur Herrschaft über die Gemüther der Menschen die vornehmste Triebfeder seiner Handlungen war. Sie wurde durch einen der scharfsinnigsten Geister unterstützt, der die Urtheilskraft und den Witz zu einem seltenen Grade der Vereinigung brachte. Von der Stärke seiner Beurtheilungen ist seine Wissenschaft in der Mathematik ein unwidersprechlicher Beweis. Seinen Witz beweiset die Art seines Vortrages selbst; diese unwiderstehliche Beredsamkeit, die das wollüstige Krokton zwingen konnte seine Sitten wenigstens äußerlich zu ändern. (*) Und wer bemerket nicht die Fruchtbarkeit, aber auch zugleich die Kühnheit in der Einbildungskraft des Mannes, der mehr als jemals ein anderer Philosoph die Abstraktionen der Metaphysik mit den so sehr von ihnen entfernten Abstraktionen der Mathematik in eine Reihe von Nennlichkeiten zu bringen wußte? (**)

Es fragt sich, ob Pythagoras ein redlicher Lehrer gewesen sey? Daß er seine Schüler oft genug vorseztlich

(*) S. Bayle, *art. Pythagoras, not. C.*

(**) Dieses Spielwerk des pythagorischen Wizes ist von keinem Schriftsteller deutlicher angezeigt, als vom Plutarch, de placit. Philos. L. I. 3.

lich in falsche Vorstellungen hineingeleitet hat, das kan nicht widersprochen werden. Seine Erzählung von seinem eigenen Leben in den vorigen Gestalten konte nichts anders seyn, als eine Erdichtung, mit der Absicht verbunden Glauben zu finden und sich dadurch mehr Ansehen zu verschaffen. Wenn er gleich nicht der Erfinder von dem ganzen Traume der Seelenwanderung gewesen ist, so war er es doch von diesen Erdichtungen, welche die Geschichte seiner eigenen Seele in ihren verschiedenen Wanderungen seyn sollten. (*) Seine Vertheidiger werden, um ihn von dieser Beschuldigung zu retten, die Ausflucht eines frommen Betruges erwählen. Diese Ausflucht ist allemal schlecht. Aber so schlecht sie ist, so ist sie doch nicht einmal für den Pythagoras offen. Seine Fabel, daß er mehr als ein Mensch sey, sein Spielwerk mit der goldenen Leinde, mehr dergleichen zum Betruge bestimmte Grosssprecheren sind bekannt. Kan eine gute Absicht dabey angenommen werden, wenn ein Mensch sich für eine Art von Gott ausgibt? Ich trage kein Bedenken den Pythagoras einen Betrüger zu nennen, sowol als den Zerduscht und andere, die ihren Einfällen die Würde

(*) Herr Pelloutier, Hist. des Celtes L. III. Ch. 18. §. 2. hält es für ungewis, ob Pythagoras die Seelenwanderung gelehret habe. Es hat diesem Gelehrten nicht gefallen die Gründe seines Zweifels bekannt zu machen. Ich gestehe es daß ich keine solche Gründe kenne.

Würde einer Offenbarung angedichtet haben. Lucian hat ihm nichts mehr als Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn er ihm selbst das Geständnis in den Mund legt, daß er manchen Satz nur in der Hoffnung vorgetragen hätte, um durch das Sonderbare der Meinungen und der Gebräuche ein grosses Ansehen zu erhalten. (*)

Pythagoras hatte überhaupt sein Augenmerk mehr auf die Verehrung gerichtet, die er von der Welt zu erhalten hoffte, als auf die Ausbreitung der Wahrheit. Wie pralerisch war nicht die prächtige Hekatombe, wodurch er den Musen für die Erfindung seines berühmten geometrischen Lehrsatzes dankete?

§. 12.

Allgemeine Betrachtung seiner Lehrart.

Es kan uns nicht gleichgültig seyn den Pythagoras zum Voraus zu kennen, ehe wir die Untersuchung seiner Lehre anfangen. Wenn man einmal von einem Lehrer weiß, daß er nicht zu gewissenhaft dazu gewesen ist die Wahrheit dem Vortheile seines Ansehens aufzuopfern, so weiß man schon halb wie man seinen Vortrag beurtheilen soll. Dies ist der eine Erklärungsgrund der pythagorischen Sätze.

Der andere ist dieser. Pythagoras war von dem morgenländischen Geschmake viel zu sehr eingenommen, als daß er die Dichtersprache und das Uneigentliche

(*) Lucian. in Gallo.

liche in den Ausdrücken überhaupt hätte hassen sollen. Aber er wollte seinen Vortrag von der gemeinen Art der verblühten Ausdrücke unterscheiden. Vielleicht waren die Griechen es schon müde geworden immer einerley morgenländischen Schwulst zu hören. Vielleicht hatten auch den Pythagoras seine mathematischen Begriffe zu sehr eingenommen. Der Kanzler von Mosheim hat es mit vollem Rechte erinnert, (*) daß die Gelehrten gar zu gerne die Kenntniß, in der sie vorzüglich groß sind, in alle andere Arten von Kenntnissen übertragen. Aber es ist auch gewiß daß durch einen so allgemeinen Gebrauch diese vorzügliche Kenntniß ihnen selbst sehr oft eine Gelegenheit zu Irthümern wird. Indem sie dieselbe überall hinbringen, so müssen die Verbindungen bald glücklich bald unglücklich werden, nachdem die Sachen es verstatten. In dem letzten Falle aber ist immer die Quelle eines Irthums geöffnet. Welche auch von diesen beiden Ursachen die wahre Ursache von dem Verfahren des Pythagoras gewesen seyn mag, — : wahrscheinlich waren es beide gemeinschaftlich -- : so ist es doch in der Sache selbst richtig genug, daß seine theoretische Philosophie in einem mathematischen Tone redet, welcher ihr sehr unnatürlich ist. Pythagoras hätte in der That, da er dem Ehrgeize mehr als der Wahrheit dienen wollte, kein sicherer

(*) Num. zum Endwirth, S. 444.

rer Mittel erwählen können seiner Weltweisheit eine gelehrte Gestalt zu geben, dergleichen noch keine andere Philosophie gehabt hatte. Pythagoras machte die Zahlen zu seinen allgemeinen rednerischen Figuren. Er theilte sie in geistige und in scientifische. Diese letzten sind eigentliche mathematische Zahlen. Die ersten aber sind Auspielungen auf höhere Gegenstände, auf die Gottheit und das Ganze der Dinge; jede von ihnen ist so viel als die Ursache einer Wirkung in dem Ganzen. (*) Aber nicht nur dieses sind sie. Sie sind dem Pythagoras alles, wozu sein Witz sie machen konnte. Seine ganze Metaphysik und Moral ist in sie verkleidet.

§. 13.

Seine Lehre.

Nach diesen Vorerinnerungen können wir den Versuch anstellen die Sprache des pythagorischen Systems in solche Ausdrücke zu übersezen, zu denen unsere Denkungsart gewöhnet ist. Zwar sind die Nachrichten so uneinig, daß man nicht einmal mit Gewisheit sagen kan, was Pythagoras von den ersten Gründen der Dinge gedacht habe, die er lehrte. Jedermann weiß, daß dieser Weltweise seine scientifischen Zahlen und mit ihnen die Hauptbegriffe seiner Metaphysik

(*) S. des Herrn Bruckers Hist. crit. philos. P. II. L. II. C. X. S. I. §. 18.

sich von Eines bis Zehen hinaufgehen ließ. Aber es ist ungewis, in welchem Sinne Pythagoras der Monas ein früheres Daseyn zugeeignet hat als der Dyas. Dennoch kan etwas Allgemeines zur Bestimmung seiner Meinungen festgesetzt werden, wenn man die zwei hauptsächlichsten Erklärungsarten einzeln vorträget.

Will man dem Diogenes Laertius (*) und andern Erzählern zu Folge annehmen, die Monas sey vom Pythagoras als das Erste in diesem Verstande beschrieben worden, daß alles andere aus ihr hervorgekommen sey; so wird folgen daß nach seinem Sinne ursprünglich ein einiges Ganzes aller Dinge gewesen sey. Diese Meinung wird dadurch unterstützt, daß verschiedene Pythagoräer das Wort Monas durch ein anderes (**) übersetzten, welches bey keinem Philosophen etwas anderes bezeichnen sollte als das erste Ganze oder das Chaos in dem weitläufigsten Verstande. (***) In diesem Sinne muß auch Pythagoras das Wort Monas genommen haben, wenn die Nachrichten zuverlässig sind, denen zu Folge er die Monas als eine Substanz von beiderley Geschlechtern beschrieb. (****) Denn das wissen wir zu-

ver-

(*) L. VIII. n. 25.

(**) ὕλη.

(***) S. des Herrn Bruckers Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. X. S. I. §. 18. 13.

(****) S. die Ueberbleibsel des Nikomachus beyin Photius, und die Auslegungen des Lennulus über denselben. Eine ähnliche Nachricht liefert Makrobius. Com. in Somn. Scip. L. I. 6.

verlässig, daß er den Begriff des Geistes mit der Monas verbunden hat. Sagte er aber zugleich daß sie das Chaos sey, so ist sein Gedanke dieser gewesen, daß der Geist den Stoff aller andern Dinge einmal in sich enthalten hätte. Und so führet es auch Hermias als die Meinung des Pythagoras an, daß die Einheit der Ursprung aller Dinge sey, daß aus ihren Entwürfen oder Figuren (*) und Zahlen die Elemente geworden wären. (**)

Man versuche es ob man, ohne die äußerste Gewaltthätigkeit gegen die Worte zu gebrauchen, eine andere Meinung aus diesen Nachrichten herausziehen kan als ein System der Emanation. Zwar scheint es eine Schwierigkeit in dieser Erklärung zu seyn, daß Pythagoras die Dyas als etwas böses beschrieb. Wie konnte sie böse seyn, wenn sie eine Emanation von der Monas war, die doch gewis gut seyn sollte? Nach den Begriffen der Orientaler, wenn sie die allgemeine Emanation lehrten, konnte ein solcher Satz dennoch angenommen werden. Die Dyas konnte böse seyn, weil in ihr noch nichts regelmässiges war, weil in ihr selbst die denkenden Theile noch in Verwirrung waren, weil die Materie damals noch die wilden Bewegungen hatte, die auch in der Folge die Quelle des Bösen wur-

2

den,

(*) *Χημάτα.*

(**) *Hermias irrif. philos. gentil. §. 16.*

den, wenn sie den regelmäßigen Handlungen der Geister zuwider waren.

Nach dieser Erklärung gehet die pythagorische Kosmogonie in folgenden Sätzen weiter fort. Aus der Monas kam die Dyas hervor. Dieser Ausdruck bezeichnet hier das Chaos, wie es aus dem Weltgeiste sollte hervorgekommen seyn. Ihm wird der Name der Dyas gegeben, weil es in dieser Ordnung das Zweyte aller Dinge seyn soll. Vielleicht ist es auch noch zugleich in einer Nebenbetrachtung das Zweyte oder das Gezwente genennet worden, weil es zweyerley enthielt. Denn man kan mit dem Kanzler von Mosheim (*) dafür halten, daß dieses Gezwente insbesondere die ersten Elemente anzeigen soll, die Luft und das Wasser, als die ersten Absonderungen aus dem Chaos. Diese Auslegung erleichtert die folgenden Begriffe der Trias und insonderheit der Tetras sehr. Aus dem Wasser sonderte sich die Erde wegen ihrer Schwere ab, oder aus der Luft das Feuer wegen seiner Leichtigkeit; — ich weiß nicht welche Absonderung die erste von beyden seyn soll — da waren der unterschiedenen Dinge in der sichtbaren Welt drey. Nachdem endlich auch die zweyte Absonderung geschehen war und alle vier Elemente ihre besondern Standorte eingenommen hatten, waren der abgesonderten Dinge

(*) Anm. zum Endworte, S. 446.

Dinge vier; die vollkommenste Zahl nach dem Pythagoras. Vielleicht weil sie eine vollständige Zahlart ist? Ich will diese Meinung des sel. Weigels (*) so wenig bestreiten als behaupten. Sie scheint dem Wize des Pythagoras gemäß. Aber wir haben eine natürlichere Erklärung in der Nähe. Was konnte vollkommener seyn als diese Grundordnung in dem Ganzen, da jedes Element seinen besondern Plaz hatte, jedes bereit war, das seinige zur weitem Formung der Körper beizutragen? Vielleicht hat Pythagoras beides vor Augen gehabt, diese Vollkommenheit der Elemente in ihrer völligen Absonderung selbst, und auch jene Anspielung auf die Zahl viere.

Dieses ist die eine Erklärungsart. Wir müssen die andere anzeigen. In dieser Erklärung nimmt man an, daß dem Pythagoras die Monas nichts mehr sey als der denkende Geist. Die Dyas ist in dieser Erklärung das Chaos und stets von dem Geiste unterschieden. In dieser Auslegung ist ein bequemer Grund vorhanden, um das nachtheilige Urtheil des Pythagoras von der Dyas zu begreifen. Man weiß, daß er sie für böse erklärte. Wenn er sie als etwas betrachtete, das gänzlich von der Einheit, von dem vernünftigen Geiste unterschieden sey, wenn er sie insonderheit in ihrem ersten Daseyn betrachtete, da sie noch

(*) S. Erb. Weigeli Tetractys Pythag.

sich selbst überlassen seyn sollte, so konnte er sie allerdings für so unvollkommen halten, daß er sich dadurch berechtigt glaubte sie böse zu nennen. Dazu kommt noch daß Pythagoras der *Dyas* eine eigenthümliche Seele soll zugeeignet haben. Plutarch nennet dieselbe einen *Dämon*. (*) Dieser chaotische Geist kan durch eine Muhtmaſung erkläret werden, die in den Lehren der folgenden Philosophen zur Gewisheit wird, und die man vielleicht schon in der Lehre des Thales annehmen könnte. Vermuthlich glaubte Pythagoras, daß zwischen der groben zum Denken ganz unfähigen Materie der Körper und zwischen der feinsten Extension, welche die Geister, die vernünftigen denkenden Substanzen ausmachen sollte — denn wir werden bald sehen daß Pythagoras ein Materialiste gewesen ist, so gut als seine Vorgänger — etwas mittleres sey, eine Extension von solcher Feine daß sie empfinden und sinnlich denken könnte, aber nicht fein genug zur Vernunft selbst. (**)

Diese

(*) *Plutarch. de plac. Philos. L. I. 7.* Bayle hält diese Nachricht des Plutarch für unrichtig. *S. art. Pythagoras, not. O.* Aber sie kan nicht nur alsdenn richtig seyn, wenn Pythagoras ein Dualiste war. Sie kan es auch alsdenn seyn, wenn man annimmt daß er die Emanation gelehret habe.

(**) Ein solcher Einsall scheint der Lehre von den Seelen der Pflanzen und von ähnlichen Seelen in den Menschen und

Diese ganze Auslegung der Monas und der Dyas im dualistischen Geschmacke wird durch manche Gleichnisse der Pythagoräer geschüzet, wenn sie die Monas als den Vater, die Dyas als die Mutter des Ganzen beschreiben. Plutarch unterstützt sie durch einen andern Satz, der nichts mehr als eine Uebersetzung des vorigen in gewöhnlichere Redensarten ist. Er sagt: „das Ganze hätte dem Pythagoras zu Folge zween „Gründe; eine wirkende Ursache, die Gott sey, und „eine leidende, die zugleich der Stoff der andern Din- „ge sey, nemlich die sichtbare Welt. (*)

Dieser Geschichtschreiber liefert zwar noch eine Erklärung der pythagorischen Zahlen, die von den zwei vorigen ganz entfernert ist. (**). In dieser Erklärung ist die Einheit der Geist selbst oder die Vernunft, die

§ 4

Dyas

und in der Welt überhaupt (*animae vegetativae*) ihren Ursprung gegeben zu haben; wie auch den Träumen der Alten von Waldgöttern, Berggeistern und dergl. Diese alle wurden für so böse angenommen, daß sie in einem dualistischen System nicht als Emanationen oder Theile des unendlichen Geistes gelten konnten. Wie diese Träume aus dem Lehrgebäude der allgemeinen Emanation folgen können, dazu haben wir die Erklärungsgründe schon angezeigt. Und so kan auch der chaotische Dämon vom Pythagoras seyn gelehret worden, wenn gleich der Weltweise aus Samos das Emanationssystem sollte gelehret haben.

(*) De plac. Philos. L. I. 3.

(**) Eben daselbst.

Dyas die Wissenschaft, die Trias bezeichnet die Meinungen oder das Vorurtheil. Alle drey sollen zugleich als Bestimmungen der menschlichen Seele zu betrachten seyn. Aber diese Erklärung ist ganz augenscheinlich eine Einschränkung der pythagorischen Lehre auf eine Nebensache. Sie kan auch nicht anders für gültig angesehen werden, als wenn man zugleich annimmt daß Pythagoras in diesen Ausdrücken sich eine grosse Freyheit des Doppelsinnes erlaubet habe. Und gewis, man läset dem Pythagoras nichts mehr als Gerechtigkeit wiederfahren, wenn man behauptet daß er sich den Ausschweifungen des Doppelsinnes sehr oft überlassen hat. (*)

Noch eine andere Auslegung der pythagorischen Zahlen hat Porphyrius gegeben. (**) Ihr zu Folge würden diese Zahlen nur dazu seyn erwähnt worden, um gewisse vorzügliche Eigenschaften der Dinge überhaupt

(*) Herr Brucker hat eine Menge von Auslegungen des Wortes Monas gesammelt. Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. X. S. I. §. 18. 13. Auch von der Dyas sind bey ihm viele Auslegungen gesammelt. Daselbst, §. 18. 14. Auch schon Stanley hat sie in Menge geliefert. Hist. Philos. P. VIII. P. II. c. 5. 6. Viele von diesen Bedeutungen dürfen nicht sowol dem Pythagoras zugeschrieben werden, als seinen Schülern. Aber es wird immer erweislich seyn daß der Mann selbst, der seinem Wize keine Freyheit versagte, genug Zweydeutigkeiten hervorgebracht habe.

(**) Vit. Pythagor.

Haupt zu bezeichnen. Aber es würde zu viel seyn alle Arten von Auslegungen zu sammeln, durch welche der erfindungsreiche Witz der Schüler des Pythagoras die eigenthümliche Dunkelheit seiner Ausdrücke mit neuen Finsternissen umgeben hat.

§. 14.

Pythagoras hat keine wahre Schöpfung der Welt gelehret.

In diesem ganzen Vortrage von den Sätzen des Pythagoras ist es nicht möglich die geringste Spur zu entdecken, daß er eine Schöpfung aus Nichts sollte gelehret haben. Vielmehr sind selbst die Gleichnißreden, die seine Schüler als seinen wahren Sinn vortrugen, wenigstens ein sehr wahrscheinlicher Beweis, daß der Lehrer des alten Italiens in der Entstehung der Materie durchaus kein unmittelbares Werk Gottes erkannt habe, wenn dieser Ausdruck eine Entstehung aus Nichts, eine wahre Schöpfung anzeigen soll. Dahin gehöret die Anspielung seiner Schüler auf das männliche und weibliche Geschlecht, wenn sie von der Monas und von der Dyas reden. Diese Redensart kan nichts anders sagen als daß die izige regelmäßigeformte Welt von dem Geiste und von dem Chaos gemeinschaftlich herrühre, daß sie von dem Geiste die Form habe und von dem Chaos die Materie, wie Plutarch in peripatetischen Ausdrücken es erkläret.

So richtig ist der Ausspruch des Kanzlers von Mosheim (*) daß vom Pythagoras nichts für die Meinung der Gelehrten zu hoffen sey, die unter den heidnischen Weltweisen Bekenner der Schöpfung aus Nichts behauptet. Pythagoras hat dem Geiste kein anderes Geschäfte in der Welt bestimmt als dieses, daß derselbe dem Chaos seine erste Bewegung gegeben habe und daß er die geformte Welt noch immer vermöge einer allgemeinen Durchdringung (**) beherrsche. (***)

§. 15.

Ob Pythagoras die Emanation gelehret habe,
oder den Dualismus.

Ich glaube nicht daß es möglich sey mit Gewisheit zu entscheiden, ob Pythagoras den Dualismus gelehret habe oder die Emanation. Er lehrte allerdings, daß Gott der Weltgeist sey. Er sagte, Gott sey die Natur, das innere Geistige, welches die Welt
beweg

(*) Diff. de creat. ex nihilo, §. 13.

(**) Omnipraesentia loci.

(***) Clemens Alexandrin. Admonit. ad Gentes, p. 47.

In dieser Nachricht will Bayle einen Beweis sehen, daß die Theologie des Pythagoras einen vorzüglichen Wehrt habe. Ich weiß nicht, wie es gekommen ist daß Bayle so sehr vortheilhaft von einem Manne dachte, der in der That nichts besser gewesen ist als andere Lehrer seiner Zeit.

bewegte. (*) Diese Ausdrücke werden von grossen Kennern für Proben des Emanationssystems gehalten. Der sel. Kanzler von Mosheim und der sel. D. Baumgarten halten den Pythagoras für nichts besser als einen alten Spinosisten. (**) Aber diese Ausdrücke sind mehr als einer Auslegung fähig. Versuchet man es sie aus andern Nachrichten aufzuklären, so haben wir schon gesehen, daß man aus den Beschreibungen der Alten das eine sowol vom Pythagoras vermuthen kan als das andere.

Wollen wir die Entscheidung dem Ausspruche der Wahrscheinlichkeit überlassen, so wird Pythagoras eher für einen Lehrer der Emanation müssen gehalten werden als für einen Dualisten. Er hatte seine Gelehrsamkeit vorzüglich aus den Ländern des Orients geholet, in welchen die Emanation gelehret wurde. Wenigstens hatte er diese Lehre kennen gelernt, wenn er auch nicht wirklich so weit sollte gereiset seyn als er sich berühmte. Diese Lehre konnte ihm schon deswegen gefallen, weil sie dem gelehrten Griechenland etwas neues war. Ruhmsüchtige Lehrer nehmen oft
eine

(*) *Κλῆσις καὶ Πυθαγόρας. Theophilus Antioch. ad Autolyicum, L. III. c. 5. Iustini Orat. ad gentes.*

(**) S. des Kanzlers von Mosheim Diff. de creat. ex nihilo §. 13. und des D. Baumgartens Anmerk. zu der allg. Welthist. Th. I. (51.)

eine Theorie an, nicht weil sie von ihr überzeuget oder auch nur überredet sind, sondern weil sie den Behr der Neuigkeit hat.

Wir müssen noch anzeigen daß Pythagoras sich gar nicht von den ältern Meinungen entfernt hat, wenn er die Natur der Geister und ihre Entstehungen beschreiben wollte. Er nahm sie als Emanationen aus dem höchsten Geiste an. Davon giebt uns Cicero eine sehr bestimmte Nachricht. (*) Also war nach seinen Begriffen der höchste Geist theilbar und nichts anders als die feinste Materie.

§. 16.

Die geheime Lehre des Pythagoras.

So war die öffentliche Lehre des Pythagoras beschaffen. Nichts ist bekannter als daß Pythagoras gleich andern Lehrern des Alterthums, sogar vorzüglich vor ihnen, noch einen geheimen Unterricht für seine Vertrauten gehabt hat. Wenn man die Einrichtungen der pythagorischen Schule dasselbige unter den Schulen der alten Weltweisen nennen wollte, was der Orden der Jesuiten unter den Mönchsorden ist, so würde man weder die alte noch die neue Gesellschaft beleidigen. Pythagoras hat politische Anstalten mit den Einrichtungen einer gelehrten Gesellschaft verbunden. Die Beschaffenheit der Zeiten machte

(*) De Nat. Deor. L. I. c. II.

machte es, daß seine Schule nicht, gleich der Stiftung des Loyola, ihre politische Gestalt behalten konnte.

In dieser geheimen Verbindung soll Pythagoras grosse Geheimnisse gelehret haben. Es gehöret hieher der Auszug, den Herr Brucker (*) aus dem Jamblischus und andern jüngern Pythagoräern gesammelt hat. Diese neuern Weltweisen gaben einen Mischmasch von pythagorischen Ueberlieferungen, von platonischen Sätzen und von ihren eigenen Meinungen für ein altes zusammenhängendes System aus. Es wird noch daran gezweifelt, ob man zu den Zeiten des Jamblichus und der andern jüngern Platoniker mit Gewisheit habe sagen können, was Pythagoras seinen besondern Schülern als geheime Lehren anvertrauet hätte. Hatte doch schon Eysis, selbst einer von den Vertrauten des Pythagoras, den Hipparchus versichert daß diejenigen, die Etwas unter dem Namen seiner geheimen Lehren verbreiteten, nicht einmal wüßten was seine geheime Lehre sey. (**) Diesen Ausspruch des Eysis sollte man vielleicht für hinreichend halten, um alles, was uns von der geheimen Lehre des Pythagoras erzählt wird, als Erdichtungen zu verwerfen. Aber Eysis selbst war doch nicht der einzige Schüler des Pythagoras, der die geheimen

Sätze

(*) P. II. L. II. c. X. S. I. §. 24.

(**) Tb. Gale Opusc. vet. mytholog. p. 736.

Sätze seines Lehrers wußte. Zu seiner Zeit mußten sie noch vielen andern bekannt seyn, und durch den einen, den Philolaus sind sie öffentlich bekannt geworden. Vermuthlich machten sich damals viele, die nur den öffentlichen Unterricht des Pythagoras genossen hatten, damit groß daß sie seine geheime Lehre wüßten. Durch diese Großsprecheren konnten sie mehr Schüler an sich ziehen. Das war dem Eysis unerträglich; es mußte auch den übrigen vertrauten Schülern des Pythagoras unerträglich seyn. Aus diesem Grunde sagte Eysis, nicht daß kein Mensch die geheime Lehre des Pythagoras wüßte, sondern nur daß sie denen ein Geheimniß sey, die damals ein Gewerbe daraus machten sie öffentlich vorzutragen. Das Geheimnißvolle war stets der Charakter der ächten Pythagoräer. Es gab ein Ansehen, und dieses Ansehen war auch vielleicht nöthig, wenn ihr geheimer Unterricht sehr gesucht werden sollte. Denn es scheint in der That nicht, daß die geheime Lehre des Pythagoras von seinem öffentlichen Vortrage in wesentlichen Sätzen unterschieden sey. Sie scheint bestimmter und deutlicher gewesen zu seyn. Aber dieser Vorzug war mehr ein Vorzug des Vortrages, als der Lehrsätze selbst.

Diese Beurtheilung kan den Gebrauch rechtfertigen, den wir von den Nachrichten der jüngern Platoniker machen. Es ist wahr, diese Neulinge in der griechi-

chischen Weltweisheit haben die Sätze der Alten zu dreiste in ihr eigenes System hineingemenget. Aber man kan das, was dem Pythagoras eigen ist, von jenen Zusätzen unterscheiden, wenn man zur Entscheidungsregel die weniger verstellten Nachrichten der Alten annimmt.

Diese Ueberlieferungen der jüngern Platoniker und auch der Kirchenlehrer, die sich jener Ueberlieferungen bedienten, enthalten einige vorzügliche Sätze, die zur Festsetzung des pythagorischen Systems können genutzt werden. Es ist zuerst ein Umstand in der Nachricht des Jamblichus zu bemerken. Er enthält die Lehre von den wirklichwahren Dingen, den geistigen Dingen. Diese wurden von dem alten Lehrer als die einzigen wahren Dinge betrachtet, weil die körperlichen Dinge den Namen wahrer Dinge (*) nicht zu führen verdienten. Dieser Satz hat einen grossen Einfluß in die Lehren der folgenden Weltweisen. Es ist einer sehr begreiflichen Erklärung fähig, wenn man sich erinnert, daß schon die Morgenländer allein die geistigen Dinge für achtungswürdig hielten und alleBeständigkeit ihnen allein zueigneten. DieseAuslegung wird durch dasVerzeichniß bestätigt, welches Laertius von diesen geistigen Dingen giebt. Sie sind Götter, Dämonen, Helden. Wegen der Dämonen sind die Nachrichten nur darin freitig,

(*) *ὄντα*.

streitig, daß die Erzähler selbst nicht recht wissen in welchem Range sie dieselben aufstellen sollen.

In einer andern Nachricht, die Theophilus (*) liefert, wird es als die eigentlichste Lehre des Pythagoras angeführet, „daß Gott die Natur selbst und der „Grund von den Bewegungen des Ganzen sey.“ Ich folge in der Uebersetzung dieser Stelle dem Herrn Brucker. Dieser Gelehrte hat mit vollem Rechte die Uebersetzung des Reinesius verworfen. Ihr zu Folge müßte Pythagoras gesagt haben, „Gott sey die Natur und „alle Dinge hätten ihre eigenthümliche Bewegung, „oder vielmehr eine solche die von dem Glücksfalle entsünde.“ Diese letzte Uebersetzung verlieret alle Wahrscheinlichkeit, wenn man nur bedenket, daß die mathematische Philosophie, so wie Pythagoras sie lehrte, keinen solchen Glücksfall, keine allgemeine Unabhängigkeit der einzelnen Dinge annehmen kan. Der eigentliche Sinn dieses Satzes ist offenbar dieser, daß Gott oder das Geistige in dem Ganzen der Welt die lebendige Kraft sey, von welcher die Bewegungen des Ganzen beherrscht würden. Dies ist das Leben der Dinge, (**) wie die Pythagoräer Gott zu nennen pflegten.

Eine andere Nachricht, die wir von den Ueberlieferungen der geheimen pythagorischen Lehre haben, ist
die

(*) Theophilus Antiochen. ad Autolyc. L. III. c. 5.

(**) $\psi\upsilon\chi\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$.

die aus dem Porphyrus; (*) "daß Gott dem Leibe „nach dem Feuer ähnlich sey, der Seele nach der Wahr-
heit.,, Nichts bestimmteres kan verlangt werden,
wenn man die Gleichförmigkeit der pythagorischen Be-
griffe mit den morgenländischen erweisen will. Es
ist aus dieser Stelle offenbar, daß ihr Verfasser Gott
als die feinste Materie betrachtete, so wie wir diesen
Irthum schon oft genug in der Erzählung der orien-
talischen Lehrsätze beschyrieben haben. (**) Die Redens-
art, daß Gott der Seele nach der Wahrheit ähnlich sey,
saget nichts anders als daß die Vorstellungen Gottes
unschlbar sind.

Die Nachrichten von der geheimen Lehre des Py-
thagoras lassen uns immer zweifelhaft, ob Pythago-
ras den Dualismus gelehret habe oder die Eman-
tion. Jede von beiden Meinungen ist wahrscheinlich,
so lange man nur die einseitigen Nachrichten liest.
Werden die Zeugnisse von beiden Theilen mit einan-
der

(*) Vit. Pythag.

(**) Um zu zeigen, wie lange sich der Irthum, die Natur
eines Geistes aus der Natur des Feuers zu erklären, in
den Begriffen der Philosophen erhalten hat, will ich hier
eine Stelle aus dem Plutarch anführen. "Nichts ist
„mehr der Natur des Beseelten gleich als das Feuer, wel-
„ches aus seiner eigenen Kraft sowol bewaget als ernäh-
„ret oder in seiner Dauer fortgesetzt wird — wie die Seele.,,
Plutarch. Sympos. Probl. L. VII. Op. T. II. p. 1251.

der verglichen, so verlieret sich das Wahrscheinliche und man behält nur den Zweifel. In der That hat Herr Brucker mit der ihm eigenen Gelehrsamkeit behauptet, daß Pythagoras durchaus für einen Lehrer der Emanation müsse gehalten werden. Aber man kan nur das mit Gewisheit sagen, daß Pythagoras den Dualismus verworfen habe, so wie derselbe von vielen Morgenländern vorgetragen wurde. Die Phöniciier lehrten, daß der Geist, der eine Grund der Dinge, dem Orte nach von dem andern Grunde, dem Chaos unterschieden sey. Das verwarf Pythagoras. Sein Gott sollte nicht ausserhalb der Welt seyn, er sollte ganz in diesem Ganzen seyn. (*) Dies kan man behaupten und dennoch ein Dualiste seyn. Zur eigentlichen Emanationslehre wird durchaus erfordert, daß man alles für eigentliche ursprüngliche Theile der Gottheit, für ihre Ausflüsse halte. Die Vorstellung allein, daß Gott und das Chaos einmal ein Ganzes gewesen wären, kan den Dualisten eben sowol blenden, als den andern Irrenden. Selbst die bekannte Redensart des Pythagoras, die einer von seinen Lehrsprüchen war, daß der erste Grund die Hälfte des Ganzen sey, kan in beyderley Sinne verstanden werden. Der Grund, wovon Pythagoras spricht, ist unfehlbar die Gottheit. War Pythagoras ein Dualiste, so brauchet dieser Lehrspruch keine weitere Erklärung. Lehr-

(*) Justinus Martyr, Orat. ad gentes.

te

te er aber die Emanation, so konnte er doch die Gottheit oder das Ganze der Geister die Hälfte des Ganzen der Welt nennen, wenn er das Geistige von dem Körperlichen unterscheiden wollte. (*)

Zuletzt geben uns diese Ueberlieferungen noch eine Nachricht von der Meinung des Pythagoras in Rücksicht auf die Nothwendigkeit der Welt. Man weiß überhaupt, daß Pythagoras die obere himmlische Welt in dieser Betrachtung von der Unterwelt unterschied. Jene, die Sammlung des Geistigen allein, wurde nach seiner Lehre ganz von der Vorsehung beherrscht. Das heißt, „da in ihr nichts anders ist als das Göttliche, so herrschet auch in ihr eine völlige gleichförmige Ordnung.“ In der Unterwelt erkannte Pythagoras gleichfalls eine Vorsehung, und außer ihr ein Schicksal. Zu diesen beiden setzte er noch den Glücksfall und die sittliche Freiheit der Menschen. (**) Die Vorsehung war in seinem System das Regelmäßige, welches die in der Unterwelt befindlichen Theile des Geistigen oder der Gottheit verursachten. Von ihr mu-

II 2 ste

(*) Der deutlichste Abriß des pythagorischen Systems, wenn es als eine dualistische Lehre betrachtet wird, siehet beyrn Plutarch, de plac. Philos. L. I. 7.

(**) S. den unbekannten Schriftsteller beyrn Photius, S. 60. der Küsterschen Ausgabe. Die Auslegungen dieser Lehre liefert Stanley Hist. Philos. P. VIII. P. III. S. III. c. 3. und Herr Brucker Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. X. S. I. §. 24. 15.

ste auch die Freyheit des Menschen eine Folge seyn. Denn die Seele des Menschen war dem Pythagoras ein Theil der Gottheit. Das Schicksal scheint ihm die Verbindung der göttlichen Einflüsse und der wesentlichen Beschaffenheiten des Körperlichen gewesen zu seyn. Zwar erkannte Pythagoras die körperlichen Dinge nicht einmal für rechte Wirklichkeiten, weil ihnen der Vorzug des Denkens fehlte. Er erkannte auch ihre Abhängigkeit von dem Geiste. Aber diese Abhängigkeit im pythagorischen Sinne kan nicht von allen ihren Eigenschaften gesagt werden, sondern nur von denen, die aus ihrer Einrichtung nach dem göttlichen Willen entstanden sind. Pythagoras schrieb ihnen eine gewisse Widerspenstigkeit gegen die göttlichen Einrichtungen zu. Diese Widerspenstigkeit sollten sie in der Unterwelt äussern, wo zu wenig Theile der Gottheit gegenwärtig wären um sie recht im Gehorsame zu erhalten. Diese Widerspenstigkeit scheint den Pythagoras auf seine Gedanken von dem Glücksfalle gebracht zu haben. Denn der Glücksfall bezeichnete ihm das Unregelmäßige in der Unterwelt.

§. 17.

Die Schüler des Pythagoras. Empedokles.

Pythagoras hatte einige Schüler von zu grossem Ansehen, als daß wir von ihnen schweigen dürften. Empedokles ist der angesehenste. Es ist nicht leicht

zu bestimmen ob dieser Mann das Emanationssystem gelehret habe, oder ob ihm in der Reihe der Dualisten seine Stelle zukommen soll. Wenn die Zeugnisse, die der Kanzler von Mosheim (*) gesammelt hat, ein Beweis wären, daß Empedokles die Seelen für nichts mehr gehalten hätte als für Zusammensetzungen aus den Theilen der Elemente, so würde man unfehlbar die erste Meinung annehmen müssen. Es würde so gar folgen, daß Empedokles die Emanation in dem aller-schädlichsten Begriffe dieses Irthums gelehret hätte. Denn dadurch würde er seyn genöthiget worden Gott gleichfalls für eine solche Zusammensetzung zu erklären, weil er gleich den übrigen alten Lehrern es getrost annahm daß eine Seele von der Gottheit nicht anders unterschieden sey, als wie ein Theil von seinem Ganzen unterschieden ist. Das beweiset deutlich genug seine Lehre, daß alle Dinge wieder in die Monas würden gesammelt werden. (**) Diese Dinge aber (***) sind bey allen Pythagoräern nichts anders als die denkenden Substanzen.

Aber in der That könnte aus jenen Zeugnissen höchstens so viel geschlossen werden, daß Empedokles die Seelen als etwas Vermischtes aus der Gottheit und

II 3

aus

(*) Num. zum Endworth, S. 32. 33.

(**) Pseudorigenes, Philosophum C. III.

(***) *νοῦς*.

aus dem Körperlichen betrachtet hätte. Und auch dieses nicht einmal. Wir werden gleich in der Folge sehen daß Empedokles unter den Elementen nicht stets etwas Körperliches verstanden hat. Oft dachte er bey ihnen eine besondere Art göttlicher Ausflüsse. Zwar könnte man mit dem Herrn Brucker (*) annehmen, daß Empedokles zwei Seelen in den Menschen geglaubet hätte. Aber seine Meinung kan verstanden werden, ohne daß man diesen Zusatz annehmen müste. Die Vorstellung, daß mehr Seelen in einem Menschen gegenwärtig wären, eine die ein Ausfluß der Gottheit seyn sollte, die andere eine sinnliche Seele, diese Vorstellung, die sich Plato gemacht hat, war vielleicht für die Zeit des Empedokles zu neu. Sie ist die Folge einer ältern Meinung, daß in der Seele eine Mischung des eigentlichen Geistigen und des eigentlichen Körperlichen enthalten sey. (**)

Man

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. X. Sect. II. §. 7. 24.

(**) Eine Stelle im Cicero scheint es vielleicht glaubwürdig zu machen, daß Empedokles wirklich zwei verschiedene denkende Substanzen in dem Menschen behauptet hätte. Er sagte, die Seele sey das Herzblut. Tusculan. L. I. c. 9. Eigentlich beweiset diese Stelle zwar, daß Empedokles den Geist und die Seele als zweien verschiedene Gegenstände betrachtete. Aber sie beweiset nicht, daß er beide als denkende Substanzen betrachtet hätte. Man kan nicht beweisen, daß er das Denken als eine

Man kan also, wenigstens aus jenen Nachrichten, nicht schließen daß Empedokles in der Reihe der Weltweisen stehen müsse, welche die Emanation gelehret haben. Der Kanzler von Mosheim selbst hält den Empedokles vielmehr für einen Dualisten, (*) und Herr Bruker stimmt damit überein. (**) Wir wollen einige Stellen untersuchen, die es vornemlich zu beweisen scheinen, daß Empedokles ein Vertheidiger der Emanation gewesen sey. Nach dem Cicero erklärte Empedokles die vier Naturen, aus denen Alles bestehen sollte, für göttlich. (***) Diese vier Naturen sollen die Elemente seyn. So beschreibet sie auch Plutarch. (****) Wenn man die Stelle im Cicero nicht sehr genau untersucht, so scheint sie offenbar zu beweisen daß Empedokles die allgemeine Emanation gelehret hätte. Gleichwol ist sie einer andern Auslegung fähig.

Es kömmt darauf an, in welchem Sinne Empedokles die Elemente etwas göttliches genennet hat. Dieser Mann war überhaupt nicht sorgfältig seine Ausdrücke zu bestimmen. Er trug die Lehre des Pytha-

U 4

goras

eine Eigenschaft des Blutes angesehen hätte. Also kan es genug seyn, wenn man saget daß er das Herzblut, diese Seele, wie er sagte, als die bewegende Kraft des Körpers betrachtet hätte.

(*) S. 35.

(**) §. 7. 1.

(***) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 12.

(****) De Plac. Philos. L. I. 3.

goras von den geistigen Dingen ausführlicher vor als sein Lehrer selbst, aber in sehr unbestimmten Ausdrücken. Die geistigen Dinge waren ihm, wie seinem Lehrer, die Geister, diese ersten Abkömmlinge der Gottheit, so wie sie auch von den Orientalern gedacht wurden. Aber ausser denen, die eigentlich als geistige Substanzen handeln sollten, dachte er sich eine ganze Welt von solchen geistigen Dingen, die so viel als die Grundrisse der Körperwelt und ihrer Theile seyn sollten. Dieses kan aus den Versen bewiesen werden, die Aristoteles als ein Ueberbleibsel des Empedokles anführet. (*) In diesen Versen werden die irdischen Elemente als Aenlichkeiten göttlicher Dinge beschrieben, aber doch von ihnen unterschieden. Diese göttlichen Dinge waren dem Empedokles in der That nichts anders als diejenigen geistigen Dinge, oder Ausflüsse der Gottheit, die dazu bestimmt seyn sollten, theils die Gottheit immer zu umgeben und ihre besondere geistige Welt auszumachen, theils aber auch nach ihren eigenen Gestalten die irdischen Dinge zu formen.

Man

(*) Γαλα μὲν γάρ γαίαν ὁρώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδαρ
 Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῶν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰθέλον.

„Vermöge dieser Erde haben wir jene Erde erblicket und

„vermöge dieses Wassers jenes Wasser;

„Durch unsere Luft die göttliche Luft, und durch unser

„Feuer jenes verborgene Feuer.“

Aristot. Metaph. L. II. c. 4.

Man bemerket in diesen Versen die ganze Den-
kungsart eines zu dreisten Dichters, dem es nicht
genug ist die Weltweisheit durch seine verschönernde
Einbildungskraft reizend zu machen, sondern der die
Wahrheit selbst zur Sclavin seiner Sinnlichkeit ma-
chet. Es ist auch in der That nicht möglich den ei-
gentlichen Sinn des Empedokles von diesen dichter-
ischen Bildern so sehr abzusondern, daß sein System
dadurch etwas gewinnen sollte. Man kan nur die-
ses sagen, daß seine ganze Philosophie durch dichter-
ische Vorstellungen ein ernstlicher Traum geworden ist.

Aus diesen Nachrichten kan die allgemeine Lehre
des Empedokles von den Gründen der Dinge beur-
theilet werden. Er behauptete zween Gründe. Den
einen nannte er den wirkenden Grund, den andern den
leidenden. (*) Der wirkende Grund war ihm die
Gottheit, der leidende die Materie oder das Chaos.
Es ist gewis sehr wahrscheinlich, daß er sie als ein Quali-
ste gelehret habe. Ueberhaupt scheinen die pythagori-
schen Weltweisen ziemlich lange zwischen der Emana-
tion und dem Dualismus gewanket zu haben.

Was auch die wirkliche Meinung des Empedokles
von dieser Streitfrage der Alten mag gewesen seyn,
so ist doch das gewis, daß er eine Ewigkeit des Chaos

II 5

lehrte.

(*) Sextus Empiricus adu. Mathematic. L. IX. f. 4.

lehrete. Nirgends ist in seinem System eine Spur von der wahren Schöpfung.

Empedokles hat auch von den Geistern überhaupt und insonderheit von Gott nicht richtiger gedacht als es damals gewöhnlich war von ihnen zu denken. Er beschreibet in dem eigentlichen orientalischen Ausdrucke Gott als ein Feuer, nicht Gleichnißweise, sondern im Ernste. (*) Die Monas ist ihm mehr als zu theilbar. Aus ihr sollten alle Seelen hervorgekommen seyn, alle wieder in sie gesammelt werden.

S. 18.

Fortsetzung.

Die übrigen Sätze dieses Mannes sind nicht wichtig genug um einzeln vorgetragen zu werden. Nur seine Lehre von den zwei eigenthümlichen Eigenschaften der elementarischen Theile muß noch angeführet werden, weil Bayle (**) aus ihr seiner Gewohnheit nach ein hohes Alterthum des Manichäismus zu erzwingen suchet. Empedokles lehrte, daß die Elemente zween Gründe ihrer Bewegungen hätten, die Freundschaft und den Haß. Der Kanzler von Mosheim (***) hat gezeigt daß diese Redensarten poetisch sind, und daß Empedokles dadurch, daß er sie vortrug, nichts neues

(*) Pseudoorigenes, Philosophum c. III.

(**) Art. Xenophanes, not. I.

(***) S. 159.

neues gelehret hat. Alle Pythagoräer und auch andere Philosophen wußten, daß ähnliche elementarische Theile der Körper in einer bessern Verbindung miteinander stehen als unähnliche. Da Anaxagoras mehrerley Homömerien lehrte, sagte er dasselbige. Sie drückten diesen Begriff durch die dichterische Redensart aus; „Theile die einander ähnlich sind, suchen sich freundschaftlich; unähnliche Theile aber stoßen einander feindselig weg und fliehen vor einander.“ Das lehrte Empedokles auch. Hier sind keine zwey verschiedene Grundwesen, gleich denen, die Manes behauptete. Es sind nur wesentliche Beschaffenheiten der Elemente, weil doch nicht einerley Element seyn sollte, sondern verschiedene.

Aber Bayle führet zum Beweise die Stelle aus dem Aristoteles an, (*) aus welcher er schließt daß Empedokles zwey Grundwesen gelehret habe, das Gute und das Böse. Die Freundschaft sollte das Gute seyn, der Haß das Böse. Diese Redensarten erhalten gewiß einen unschädlichen Sinn, wenn man sie aus der pythagorischen Denkungsart beurtheilet. Die Pythagoräer sahen viele Unvollkommenheiten in der Materie, manche Unordnung, Hinfälligkeit u. s. w. Und noch mehr Unvollkommenheiten, als die Materie wirklich hat, bildeten sie sich von ihr ein. Alle diese fehlerhaften Eigenschaften schrieben sie ihr selbst zu, als
solche

(*) Aristot. Metaph. L. I. C. 4. Eine ähnliche Stelle siche L. II. c. 4.

solche Bestimmungen, zu denen sie den Grund in sich enthielte. Die Orientaler, ihre Lehrer, hatten es schon gesagt daß der Grund der Unvollkommenheit vorhanden sey, wenn einem Gegenstande das Denken fehlte. Aber diese Weltweisen sahen auch viele Vollkommenheiten in der geformten Materie, in der Körperwelt. Sie sahen in ihr eine gewisse Ordnung, eine Nutzbarkeit. Diese Bestimmungen, sagten sie, hat sie von Gott erhalten. Wenn wir das Fehlerhafte der Materie, dieses Böse, wie Empedokles es nennet, genau betrachten, so sind es die Einschränkungen der Materie, die Einschränkungen des Endlichen selbst. In soferne war diese Lehre nicht unrichtig, wiewol sie auf der andern Seite die Rechte der Vorsehung über die Unterwelt zu sehr einschränkte. Empedokles hat einen eigenen Geist der Zwietracht geglaubet. (*) Aber diesen Geist dachte er nur als einen endlichen Geist.

Herr Brucker hält dafür, daß dieser Weltweise die Vorsehung nur dem Namen nach gelehret hätte, daß er aber in der That einen blossen Glücksfall für den Grund der Bewegungen des Ganzen angenommen hätte. (**) Aber wenn man alle Begriffe der Pythagoräer von der Widerspenstigkeit der Materie mit den Begriffen des Empedokles vergleicht, so wird der Inhalt seiner Sätze nur dieser seyn, daß die Materie nicht
auf

(*) Aristot. Metaph. L. II. c. 4. (**) §. 7. 26.

auf einmal von der Gottheit sey in Ordnung gebracht worden, und daß die wesentliche Unvollkommenheit der Materie noch immerfort eine Quelle mancher Bösen sey. In dieser Lehre, so wie Empedokles sie vortrug, ist viel Irthum; aber keine eigentliche Leugnung der Vorsehung, wenigstens keine Behauptung des Glücksfalles. Noch weniger kan aus ihr die Behauptung eines manichäischen Grundübels gefolgert werden. Das Böse, das Manes lehrte, sollte nicht in bloßen Einschränkungen bestehen, nicht in dem Mangel der Realitäten allein. Es sollte eine ewige Realität von Schädlichkeiten seyn.

Bayle hat gewis die Begriffe des Empedokles und der übrigen alten Lehrer, wenn sie von der Freundschaft und dem Hasse der Elemente reden, nicht recht eingesehen. (*) Er glaubet, sie hätten nur nöthig gehabt den elementarischen Theilen eine Abneigung gegen einander zuzuschreiben. Die Zuneigung sey überflüssig. Aber das war sie nach ihren Begriffen nicht. Wollten sie daß aus dem wilden Chaos regelmäßige Körper werden sollten, so mußten sie nicht nur annehmen daß es Theile der Materie gäbe, die sich nicht zusammen vertragen könnten; sie mußten auch annehmen, daß eben diese Theile mit andern sich verträgen. Und im Grunde ist dieses alles nur ein dichterischer Schwung, anstatt dessen die gewöhnliche Sprache sagen würde,

(*) Art. Ovide, not. g. IV.

daß

daß unter den elementarischen Theilen der Körper einige einander ähnlich sind, andere nicht. Beides mußten sie annehmen. Sie sahen das ein, was Bayle nicht einsehen wollte, daß bloße unähnliche Theile niemals ein Ganzes würden ausgemacht haben. Sie sahen auch ein daß aus lauter ähnlichen Theilen keine so verschiedene Körper hätten werden können, als die Körperwelt wirklich in sich hält. (*)

§. 19.

E p i c h a r m u s.

Die Philosophie des Epicharmus ist nur wegen eines einzelnen Satzes merkwürdig. Kein Pythagoräer hat der Lehre von der Schöpfung aus Nichts in deutlichern Ausdrücken widersprochen, als er. Aus dem allgemeinen Satze, aus Nichts wird Nichts, folgerte er unmittelbar, daß unter allen Dingen keines, im genauesten Verstande genommen, eher gewesen sey als die übrigen. (**) Zwar sagte Epicharmus, daß

(*) Bayle hat in derselbigen Anmerkung die Lehre der Alten von dem Chaos noch eines andern Fehlers beschuldigt, und auch diese Beschuldigung ist nicht genug gegründet. Er tadelt es am Ovid, daß dieser Dichter das Chaos als etwas einförmiges geschildert hat. Ovid hatte gewiß nicht die Absicht zu sagen, daß alle einzelne Theile des Chaos gleichförmig gewesen wären. Er wollte nur sagen daß ihre Mischung noch nichts regelmäßiges, nichts unterscheidendes gehabt hätte.

(**) Jamblichus, vit. Pythagor. c. 34.

daß unter allen Göttern das Chaos zuerst geworden sey; aber Herr Brucker (*) hat richtig bemerkt, daß dieses Werden des Chaos nur von seiner ersten Bewegung zu verstehen sey.

§. 20.

Philolaus.

Philolaus hat uns den eigentlichsten Begriff aufgekläret, den Pythagoras mit dem Worte Zahl verband. Er sagte "die Zahl sey die mächtigste (unwiderstehlichhinreichende) und selbstständige Zusammenhaltung (Zusammenhang) der ewigen Dauer der weltlichen Dinge., (**). Diese Ausdrücke können nicht anders verstanden werden, als daß die Zahlen die ewigen Gründe der Dinge anzeigen sollen. Man bemerke nur, daß diese Ausdrücke zugleich auf die göttlichen oder geistigen Dinge und auch auf die wesentlichen Beschaffenheiten der Materie gerichtet sind. Philolaus unterschied wirklich einen ewigen Geist und ein ewiges Chaos als die zween ersten Gründe der Dinge. Die Einheit hielt er nicht für den Grund aller Dinge. Da die Einheit in der Sprache aller Pythagoräer vorzüglich den Geist bezeichnet, so muß sie den
selben

(*) S. 1121.

(**) Ἀριθμον εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τῆς κρατιστεύουσας καὶ αὐτογενῆς συνουχίης. Jamblichus intr. in Nicomach. Arithm.

selben auch in diesem Ausdrucke bezeichnen. Diese Einheit war in den Begriffen aller dieser Weltweisen der Grund, die Quelle der Geister. Da Philolaus sagte, daß sie nicht der Grund von allen Dingen sey, so schloß er also die Körper von ihr aus. Er machte sie auch nicht zum Grunde von den Einschränkungen der Dinge. Diesen Gedanken trug er in den gewöhnlichen mathematischen Metaphoren seiner Sekte vor. Er sagte "sie sey nicht das Ziel oder die Schranken „von dem Hin und Herbewegen der Dinge.,, Diese Schranken sollten die zweite Zahl seyn, die Dyas, also die Materie selbst. Ausdrücke, die offenbar genug ein dualistisches System anzeigen. Philolaus und Timäus sind die ersten Pythagoräer, die dieses System ganz deutlich gelehret haben.

Philolaus hat das unverdiente Glück gehabt, für einen Lehrer der Schöpfung aus Nichts gehalten zu werden. Die Gelegenheit, so vortheilhaft von ihm zu denken, machte ein Ausdruck, den Claudianus Mamertus (*) von ihm aufbehalten hat; "Gott, der alles „aus Nichts gemacht hat.,, Der Kanzler von Mosheim erinnert mit Rechte, daß dieser Ausdruck, wenn er mit seinen andern bekannten Sätzen verglichen wird, eine so vortheilhafte Auslegung nicht verdienen kan, (**)

und

(*) Claudian. Mamertus de statu animae.

(**) Diss. de creat. ex nihilo, §. 14.

und Herr Brucker (*) merket mit gleicher Richtigkeit an, daß das Nichts, wovon Philolaus redet, aus der Sprache der Pythagoräer erklärt werden muß. In dieser Sprache sind die körperlichen Dinge das Nichts. Sie werden ein Nichts genennet, so lange sie in dem ersten Chaos sich selbst sollten überlassen gewesen seyn. Erst alsdenn waren sie nach den Vorstellungen der Pythagoräer des Namens der Existenzen würdig, nachdem die Gottheit ihnen die Determinationen der Ordnung gegeben hatte. Der Pythagoräer nannte die Elemente der Körper ein Nichts und hielt sie doch für ewig. Das Etwas oder das Daseyn war ihm nicht die Existenz in dem Sinne des heutigen Weltweisen; sie war ihm eine besondere Würde der Existenz, die sich auf die Einflüsse der Gottheit bezog.

Wir müssen noch eine Stelle anzeigen, die etwas besonders zu enthalten scheint. Stobäus (**) meldet vom Philolaus, daß er diese Welt für ewig erklärt hätte. Aber Stobäus selbst sezet hinzu, er hätte sie auch für eine ewige Wirkung Gottes gehalten. Diese Erzählung verräth vielleicht die Denkungsart der jüngern Platoniker. Die ältern Philosophen, diejenigen wenigstens, von denen wir bisher geredet haben,

hatten

(*) P. II. L. II. C. X. S. II. §. 16. n. 5.

(**) Stobaei eclog. phys. p. 44.

hatten noch so viel aus der Lehre von der wahren Schöpfung behalten, daß sie nicht leicht den Bau der Welt für ewig hielten. Ihnen war es zum Irrthume meistens genug, nur die Grundstoffe der Welt, die Elemente für ewig zu halten. Kan die Nachricht des Stobäus für ächt gehalten werden, so ist ihr Sinn, mit den vorigen Nachrichten verglichen, dieser; die materiellen Dinge an sich betrachtet, wären für nichts zu halten, weil sie sich selbst keine Ordnung geben könnten; aber Gott hätte ihnen ihre Ordnung von aller Ewigkeit her gegeben.

Ich will noch etwas anmerken, welches allein schon hinreichend seyn könnte den vortheilhaften Begriff zu widerlegen, den man sich ohne Ursache vom Philolaus gemachet hat. Sollte ein Mann in den damaligen Zeiten eine Schöpfung aus Nichts im wahren Verstande vorgetragen haben, so hätte er viele andere Wahrheiten zugleich vortragen müssen, ohne welche sie nicht verstanden werden konnte, und die dem ganzen Griechenland fremd waren. Ein Vortrag, der für dieses Volk so sehr neu seyn mußte, würde unfehlbar ein großes Aufsehen verursacht und seinem Urheber einen ähnlichen Haß zugezogen haben, als in der folgenden Zeit die christlichen Lehrer wegen dieses Vortrages erfuhren. Aber davon hat Philolaus nichts erfahren. Man gönnete ihm dieselbige Ruhe, die man andern Pythagoräern gönnete.

§. 21.

O c e l l u s.

Ocellus der Lukanier hat in der Geschichte der pythagorischen Weltweisen einen bösen Namen. Man hat ihn aus dem Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras ausgestrichen. Man hat ihn den Gottesleugnern an die Seite gesetzt. Herr Brucker hat ihn gegen diese Beschuldigungen gerettet. (*) Ocellus war ein wirklicher Pythagoräer. Er entfernete nur von diesem System das Unnatürliche der mathematischen Sprache.

Das Ganze und die Welt waren ihm einerley und ohne Anfang. Dieser Ausdruck ist unbestimmt. Wie, wenn Ocellus überhaupt das Ganze aller existirenden Dinge genennet hätte? Er unterscheidet in dem Ganzen offenbar zwey verschiedene Dinge, die Entstehung oder das Hervorgebrachte und die Ursache der Entstehung. Die Entstehung ist ihm deutlich genug die zu einer geordneten Welt eingerichtete Materie; so wie die Ursache der Entstehung der Geist seyn soll. Er unterschied Gott und die Materie, indem er Gott die Ursache der Harmonie in den Dingen nennete. Ferner sagte er, Gott sey der Grund und die erste Natur des Ganzen. (**)

Æ 2

Ocellus

(*) P. II. L. II. C. X. S. II. §. 10.

(**) Stobaeus, Eclog. phys. p. 8.

Ocellus lehrte die Ewigkeit der Welt nicht nur in dem Sinne, daß er eine unerschaffene Materie behauptete. Auch die Einrichtung der Materie war ihm ewig. Dieser Satz ist noch immer ziemlich pythagorisch. Wenn die Pythagoräer sagen wollten, daß Gott die Welt geordnet hätte, so sagten sie bisweilen, sie sey von Gott in seinen Vorstellungen hervorgebracht worden. Der Ausdruck ist dichterisch. Sein Inhalt kan nichts anders seyn, als daß die Welt von Ewigkeit her gewisse Einrichtungen ihres Daseyns hätte, und daß der Geist auch von Ewigkeit her diese Einrichtungen gedacht und gewollt hätte.

Das ganze Lehrgebäude des Ocellus gleicht viel mehr dem Dualismus, als der Lehre von der Emanation.

Ocellus verdienet noch in einem Verhältnisse mit dem Philolaus bemerkt zu werden. Man hat sich angewöhnet vom Philolaus vortheilhafter zu denken, als er es verdiente. Noch mehr ist es zur Gewohnheit geworden, den Ocellus auf der schlimmsten Seite zu betrachten, die bey einem Philosophen nur vorkommen kan. Man hat ihn für einen völligen Gottesleugner erklärt. Ich sehe den Grund dieser Beschuldigung nicht. Es ist wahr, Ocellus redet nur obenhin von Göttern, und wo er etwas umständlich redet, da spricht er bloß von Materie. Aber waren
nicht

nicht alle Pythagoräer Materialisten? Ocellus verdienet weder ein härteres noch ein gelinderes Urtheil als seine Mitlehrer.

§. 22.

Die eleatische Schule. Xenophanes.

Auf die pythagorische Schule folget der Zeitrechnung nach die eleatische, ihre Feindin und in sich selbst durch entgegengesetzte Lehrbegriffe zertheilet und streitig. Diese Sekte giebt in der gelehrten Geschichte das erste bekannte Beyspiel ab, wie leicht es geschehen kan, daß scharfsdenkende Geister, die ihre Kräfte zur Zerstörung alter Irthümer anwenden, nicht nur zu ganz entgegengesetzten Irthümern hinübergehen, sondern auch alles Nuzbare des vorigen Systems mit seinen Fehlern zugleich verwerfen. Xenophanes war ein Gelehrter von dieser Art. Die Umstände seines Lebens veranlasseten ihn dazu. Wenn er gleich kein Selbstgelehrter im eigentlichsten Verstande gewesen ist, so ist doch seine Armuth, die alle Nachrichten von ihm versichern, ein Beweis daß er nur wenig fremden Unterricht hat genüssen können. Da er seinem eigenen Nachdenken so sehr überlassen war, und, wie es scheint, nicht gerne übereilet schlüssen wollte, so blieb er bey vielen Schwierigkeiten stehen. Er fieng an zu zweifeln. Aber wie lange bleibt ein Ehrgeiziger, der sich zugleich fühlet daß er kein kleiner Geist

F 3

sen,

sey, bey dem Zweifel stehen? Es verdrüsset ihn, daß er weniger wissen soll als Andere. Lieber überredet er sich daß die Andern das auch nicht wüsten, was er nicht weiß, daß der ganze Gegenstand seiner und ihrer Untersuchung eine unauflöbliche Schwierigkeit sey. Lieber will er den Verstand des menschlichen Geschlechtes heruntergesetzt wissen als seinen eigenen. Xenophanes hatte noch viele andere Gelegenheiten zu einer solchen Neuerung. Er sahe das Thörichte in der Mythologie, der Religion seines Landes. Er sahe, daß die Pythagoräer bey allem ihren Stolze, der ihm unleidlich seyn mußte, doch selbst von der ersten Quelle der menschlichen Kenntnissen, von den Sinnen und den Begriffen, die aus ihnen entstehen, verächtlich urtheilten. Alles so viel neue Gründe für ihn, sich immer mehr in den Satz zu vertiefen daß alles, wenigstens in der Unterwelt, ungewis sey. Dazu kam noch seine ungezäumte Begierde nach dem Ruhme eines Erfinders, nach der Ehre der Stifter einer neuen Schule zu seyn. Dergleichen Leute sind nicht zu gewissenhaft dazu, ihre Einfälle vor den Augen der Welt zu behaupten, wenn sie gleich selbst wissen sollten, daß der Anstrich, den sie ihnen geben, nichts mehr als ein Anstrich sey. Xenophanes machte sich kein Bedenken daraus, eine seiner Seltsamkeiten durch die unverschämte Erdichtung zu behaupten, daß einst in vier Wochen keine

keine

keine Sonne geschienen hätte. (*) Von solchen Lehrern kan man viel neues erwarten, nur nichts zusammenhängendes. Widersprüche kosten ihnen nichts. Auch nicht so viel neues darf man von ihnen erwarten, als sie versprechen. Ihre Ruhmsucht ist viel grösser als ihre Wissenschaft, und daher kommt es, daß sie sehr oft den ältesten Lehren nur einen neuen Anstrich geben.

§. 23.

Die Lehre des Xenophanes.

Die eigentlichsten Lehrsätze des Xenophanes, die hieher gehören, sind immer eine Marter für die Ausleger gewesen. Er behauptete die Ewigkeit aller Dinge, in demselbigen Sinne, worin alle Heiden sie behaupteten, immer nur die Ewigkeit der Substanzen. Veränderungen der Eigenschaften, wenigstens bey den weltlichen Dingen, leugnete er nicht, und konnte sie auch nicht leugnen, da er von der Veränderlichkeit der Begriffe mehr glaubte als er sollte, und noch über das einen Untergang der Körperwelt mit neuen Wiederentstehungen derselben lehrte.

„Das Ewige,, lehrte er ferner, (**) „muß un-
„weglich und unveränderlich seyn. Also ist nur ein
„Ewiges, ein Ganzes, ein Unendliches, und dieses

Æ 4

schlüssset

(*) Plutarch. de plac. Philos. L. II. c. 24.

(**) Pseudorigenes, Philosophum. c. XI.

„schließet alles Andere in sich. Dieses Alles aber ist „Gott, der unförperlich und von den Menschen ganz „unterschieden ist und eine runde Figur hat.,,

Diese Sätze, die ich aus verschiedenen Nachrichten in einem Zusammenhange vortrage, sind verwirret genug. Bayle hat aus ihnen den völligen Spinosismus hergeleitet, (*) und man muß gestehen, daß sie den Ausdrücken nach dem Spinosismus nicht ganz unähnlich sind. Aber Xenophanes schließet zu deutlich alles eigentlich Körperliche von Gott aus. Wer so lehret, kan nicht für einen Spinosisten gelten. So muß aber auch sein Alles nicht alle Existenzen ohne Ausnahme in sich fassen. Wenn man sich die Mühe giebt dieses Gemische von Seltsamkeiten nach der besten aller Auslegungsregeln zu erklären, — nach der Regel, die uns vorschreibet daß wir die dunkeln Ausdrücke eines Mannes aus seinen andern klaren Sätzen erklären sollen, — so wird man kaum etwas Anders annehmen können als folgendes. Xenophanes, ein Mann der mit der Richtigkeit der Sinne auch alle Gewisheit der Begriffe von körperlichen Dingen leugnen mußte, konte diese körperlichen Dinge für gering genug ansehen um sie als eine Art von Nichts zu betrachten, wenn sie mit
den

(*) Dictionaire hist. et crit. art. Xenophanes, not. B. Baylens Urtheil haben die Verfasser der allgemeinen Weltgeschichte nachgeschrieben, Th. I. §. 14.

den göttlichen Dingen, mit dem Geistigen in Vergleichung gesetzt wurden. Wir haben gesehen, daß die Pythagoräer eben so lehrten. Xenophanes machte sich zwar eine Pflicht daraus, sonst überall ihr Gegner zu seyn; aber nicht alsdenn wenn sie die Richtigkeit der Sinne bestritten. Er verstand also durch das Alles, welches er Gott nannte, das Alles der würdigern Existenzen, derjenigen die in einer erhabenen Bedeutung diesen Namen führen sollten, das Alles der geistigen Dinge. Cicero trägt die Lehre des Xenophanes so vor, daß der eleatische Weltweise gesagt hätte, das Unendliche mit dem Geiste zusammengerechnet sey Gott. (*) Diese Erzählung des Cicero scheint mir sehr bestimmt zu seyn. Man muß nur den einzigen Ausdruck erklären, durch welchen Xenophanes in dem Gotte, den er lehrte, den Geist und das Unendliche unterschied. Die Erklärung dieses Ausdruckes muß aus orientalischen und pythagorischen Begriffen hergenommen werden. Denn Xenophanes war von diesen Begriffen wirklich nicht so weit entfernt, als er selbst behauptete. Alle diese Lehrer unterschieden in dem Ganzen der Gottheit den denkenden Haupttheil, den sie im eigentlichsten Verstande den Geist nenneten, von den besondern Theilen oder Ausflüssen,

X 5 wel-

(*) Cicero, de Natura Deor. L. I. c. 11.

welche die geistige Welt jenes Geistes ausmachen und zugleich durch die Körperwelt vertheilet seyn sollten.

Dieses geistige Alles, das Xenophanes lehrte, war freylich in seinen Begriffen dem Alles der Körper entgegengezet. Deswegen sagte er auch von der Figur dieses Alles, daß sie ganz anders sey als die Figur eines menschlichen Körpers oder auch jede andere Figur eines belebten Körpers ist. Man darf wol nicht daran zweifeln, daß Xenophanes bey diesem Satze sein besonderes Augenmerk auf ein Vorurtheil des Pöbels gerichtet hatte, welches er gern bestreiten wollte. Der Grieche dachte alle Gottheiten unter menschlichen Gestalten. Diesen Irthum wollte Xenophanes widerlegen. Das beweisen seine satyrischen Verse. (*)

Aber was die runde Figur seyn soll, die er von Gott behauptete, (**) darüber wird wieder gestritten. Herr Bruker nimmt an daß Xenophanes dadurch die gleiche Ausbreitung des Geistes in alle Theile der Welt, die er ebenfalls als rund annahm, und die seinen Gott so viel als einschloß, hätte bezeichnen wollen. (***) Dies ist gleichfalls, dem Inhalte nach, die Auslegung

(*) Clement. Alex. Strom. L. V.

(**) Cic. in Lucull. c. 27. Laert. L. IX. 19.

(***) P. II. L. II. c. XI. §. 5. n. 10.

legung des Kanzlers von Mosheim. (*) Sie muß angenommen werden wenn man bedenket, daß Xenophanes seinem Gott, den er doch gewiß als etwas ausgedehntes beschreibet, keine solche Figur geben konnte, vermöge welcher er dem Raume nach von der Körperwelt ganz abgesondert oder entfernt seyn sollte. Xenophanes dachte das Ganze der Welt als eine Kugel. Diese Figur schien den Alten die schönste, die vollkommenste zu seyn. So dachte auch Plato. (**) Da die Gottheit, in der ganzen Sammlung des Unendlichen betrachtet, durch dieses Ganze ausgebreitet seyn sollte, so mußte Xenophanes die Gottheit als rund beschreiben, wenn er seinem System getreu bleiben wollte. Vielleicht hat er auch den Haupttheil der Gottheit so gedacht, daß derselbe eine feurige Kugel seyn sollte.

Xenophanes hat die Unbeweglichkeit, die Unveränderlichkeit, die er von dem Ganzen behauptete, nur von dem geistigen Ganzen behauptet. Und doch konnte er auch diese Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit nur vergleichungsweise behaupten. Das geistige Ganze konnte er nur alsdenn für unbeweglich, für unveränderlich erklären, wenn er seine Beschaffenheit mit der viel merklichern Veränderlichkeit der Körperwelt in Vergleichung stellte.

So

(*) Anm. zum Endworte, S. 456.

(**) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 10.

So muß also auch die Stelle im Cicero (*) erklärt werden, darin es als die Lehre des Xenophanes vorgetragen wird, daß alle Dinge nur Eines ausmachten, daß dieses Eine unveränderlich und Gott selbst sey. Der Weltweise aus Kolophon nannte die Sammlung der Dinge Eines, wegen des vorzüglichsten das in ihnen seyn sollte, wegen des Geistes und seiner Abtheilungen, die er allein für wahre Dinge gelten ließ. Noch deutlicher wird diese Auslegung durch das Verzeichniß der Dinge, die Laertius zu dem Alles rechnet, welches Xenophanes Gott nannte; „den Geist oder „das vernünftige Denken, die Klugheit, die Ewigkeit. (**)

Xenophanes war also kein Vertheidiger des Irthumes, der vom Spinosa seinen Namen führet. Er war kein Vertheidiger des Emanationssystems. Aber ich weiß nicht, ob man mit dem Herrn Brucker (***) behaupten kan daß Xenophanes auch nicht in der Klasse der Dualisten stehen müste. So geringschätzig er auch von der Materie urtheilte, so unterschied er sie doch, nemlich, wie wir schon erinnert haben, die grobe Körpermaterie, von Gott. Er hielt sie auch für unerschaffen. Also mußte er sie für den andern Grund der Dinge halten. Xenophanes hat gerne von allen
Mei:

(*) Cicero in Lucull. c. 27.

(**) Laert. L. IX. 19.

(***) P. II. L. II. c. XI. §. 4.

Meinungen seiner Vorgänger frey seyn wollen. Aber das konnte ihm in dieser Sache nicht weiter gelingen, als daß er sich in unbestimmte Redensarten verhüllte. Er hätte die Schöpfung aus Nichts lehren müssen, wenn er etwas Neues für seine Landesleute hätte lehren wollen. Da er dieses nicht that, so konnte er es nicht vermeiden, in einen der alten Irthümer zu gerathen. Um es zu verbergen daß er etwas Altes vorträge, bediente er sich des gewöhnlichen Kunstgriffes. Er spielte mit den Worten. Er wollte für keinen Dualisten gehalten seyn, und war doch wirklich ein Dualiste. „Aber er sagte, das Körperliche, diese „Materie, die ihr für den andern Grund der Dinge „haltet, ist das nicht, was ihr von ihm behauptet. Es „ist ein Nichts. Denn das, was aus ihm wird, die „Körper selbst sind so viel als nichts. Nur das Gei- „stige ist ein wahres Etwas.,,

Der Gott, den Xenophanes lehrte, sollte so viel als ein Weltgeist seyn. Ich glaube man hat Recht hier etwas unbestimmt zu reden. Wer will behaupten, daß alle Alten völlig einerley gedacht hätten, wenn sie von dem Weltgeiste redeten? Herr Brucker glaubet, (*) daß Xenophanes gelehret hätte die Welt sey nur durch eine Kraft Gottes beselet. Diesem Begriffe zufolge würde man annehmen müssen, daß er Gott dem Orte nach

(*) P. II. L. II. c. XI. §. 9.

nach ganz von der Körperwelt unterschieden hätte. Eine Stelle im Sextus Empiricus widerspricht dieser Auslegung. (*) Sie läßt den Xenophanes behaupten, "daß Gott innerhalb aller Dinge sey., (**) Dies wird schwerlich anders können ausgelegt werden, als daß es eine Gegenwart des Ortes anzeigen soll. Welcher alte Weltweise hat eine andere Art von Gegenwart gedacht? Aber wer kan hier eine Gewisheit lehren? Ein Philosoph, der nicht anders als in Versen schrieb, und nicht die Absicht hatte verständlich zu schreiben, mußte selbst seinen Landesleuten in kurzer Zeit unverständlich werden.

S. 24.

P a r m e n i d e s.

Wir wollen uns nicht bey den Schülern des Xenophanes aufhalten, die gleich ihm eifrige Metaphysiker gewesen sind. Sie gehen in Nebenbegriffen von ihm ab; in den vorzüglichsten Gegenständen seiner Lehre sind sie ihm gleich. Gleich ihm reden sie in verachtenden Ausdrücken von den körperlichen Dingen. Gleich ihm übertreiben sie das Lob der Abstraktionen; und ihre Abstraktionen sind den seinigen sehr ähnlich. Aber vom Parmenides müssen wir reden. Dieser Weltweise war nur ein halber Schüler des Xenophanes.

(*) L. I. Hypothypof. c. 33.

(**) συμφυῖ τοῖς πάντι.

neß. Er war zugleich ein Freund der Pythagoräer, die sein Lehrmeister haffete.

Parmenides hat das Schicksal seines Lehrers auch erfahren. Man hat ihn des Spinosismus beschuldigt. (*) Er kan aus gleichen Gründen, wie Xenophanes selbst, vertheidiget werden, und in der That noch viel zuverlässiger. Plutarch giebt der Lehre des Parmenides eine Bestimmung, wodurch sie völlig vom Spinosismus entfernt wird, und als eine förmliche Art des Dualismus erscheint. (**)

Dieser Nachricht zufolge lehrte Parmenides zwei ganz verschiedene Naturen; „unter den Begriff und „die eigentliche Beschaffenheit der einen, die zugleich „das Wirkliche ist, rechnet er alles was wirklich oder „mit Gewisheit begreiflich ist. (***) Diesem Ganzen, „als dem Ewigen und Unvergänglichen, giebt er den „Namen des Wirklichen; er nennet es ein Einziges, „weil es sich durchaus ähnlich ist und keiner Verän- „derung, keinem innern Streite ausgesetzt ist. Durch „die andere Natur aber, welche unordentlich und stets „der Veränderung ausgesetzt ist, begreift er alles „Sinnliche.“

Diese

(*) Bayle, art. Xenophanes, not. B.

(**) Adu. Coloten, L. II. Op. T. III. p. 2042. 2043.

(***) τὸ νοητόν.

Diese Nachricht, die vollständigste die wir vom Parmenides haben, zeigt eine grosse Aehnlichkeit seiner Lehre mit dem Dualismus im pythagorischen Geschmake. Die erste Natur, von der er redet, ist offenbar das Ganze der geistigen Dinge; die andere das Körperliche Ganze.

§. 25.

Fortsetzung.

Aus diesem Grunde müssen wir die weniger deutlichen Nachrichten beurtheilen, die wir bey andern Schriftstellern finden. Parmenides sprach von zween Gründen der Dinge, von dem Feuer, welches die Natur des Welterbauers seyn sollte; von der Erde als dem Stoffe der Materie. (*)

Es kommt hauptsächlich darauf an daß wir richtig unterscheiden, was er unter dem Feuer verstanden habe, daß er den Welterbauer nannte. Parmenides nahm allerdings physikalische Elemente an, (**) und er konnte sich wohl die Vorstellung machen, daß das physikalische Feuer die Bewegung der andern elementarischen Theile unterhalten müßte. Aber es kan wohl nicht

(*) Laert. L. IX. 21.

(**) Seine Eintheilung dieser Elemente war kürzer, als die gewöhnliche. Er begnügte sich damit, daß er von zween Elementen redete, von dem Warmen und von dem Kalten. Das erste nannte er das Feuer, das andere die Erde. Aristoteles, Physic. L. I. c. 3.

nicht gezeifelt werden, daß er nicht das Wort Feuer in einer zweifachen Bedeutung sollte genommen haben. Das Wort Feuer, welches er Gott nannte, und als einen Kranz beschrieb, der die Welt umgäbe, (*) kan nach der Beschreibung, die wir vorhin aus dem Plutarch geliefert haben, nicht für einerley mit jenem physikalischen Feuer gehalten werden. Gott wurde von ihm beschrieben, als etwas Einiges, als ein Ganzes, das ohne einen innern Streit seiner Theile sey. Denn ich glaube, daß der Ausdruck (**) im genauesten auf diese Art zu übersetzen sey, weil damals die Philosophen immer in den körperlichen Dingen einen Streit behaupteten, der ihre Veränderung verursachen sollte. Das Feuer, welches physikalisch seyn sollte, konnte nach der damals herrschenden Lehrart nicht so von ihm gedacht werden. Die Theile dieses Feuers gehören zu offenbar zu der Körperwelt. Parmenides mußte also auch von ihnen glauben, daß sie mit in jenen Streit verwickelt wären.

Dieses Feuer also, oder der Gott den er lehrte, ward von ihm in der That als etwas geistiges gedacht, als ein Feuer von der in den damaligen Zeiten so sehr geglaubten denkenden Art. Und so müssen wir einen
doppel-

(*) Cic. de Nat. Deor. L. I. c. 11.

(**) τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν.

doppelten Sinn des Wortes Feuer annehmen, wenn es vom Parmenides als der Grund von den Beweigungen der Welt angegeben wird. Cicero hat beide Begriffe vermengt. (*)

Der Gleichnisausdruck des Parmenides, daß Gott die Welt gleich einem Kranze umgäbe, ist nach dem, was wir bisher gesagt haben, nur einer einigen Erklärung fähig. Parmenides wollte sagen, Gott sey der Körperwelt vorzüglich in ihren äussern Einschränkungen so sehr gegenwärtig, daß er selbst sie einschränkte. Parmenides war noch einer von den Weltweisen, die durchaus zugleich Dichter seyn wollten. Dieser Art von Dichtern ist es selten genug, daß sie verblümt reden. Die verblünte Denkungsart wird ihnen so natürlich, daß sie endlich selbst ihre Metaphoren mit der Wahrheit vermengen. Parmenides dachte Gott als eine feurige Natur. Er wollte den Ort des höchsten Geistes von dem Orte der Körperwelt unterscheiden. Dies stellte er sich unter dem Bilde vor, daß dieser Geist die Materie von aussen umgäbe.

Wenn Parmenides in andern Nachrichten von einem einigen Ganzen redet, so kan daraus kein Spinosismus und kein Emanationssystem geschlossen werden. Ein Dualiste kan eben sowol, als die Vertheidiger der zweent andern Irthümer die unrichtige Definition der Welt an-

genom-

(*) In Lucull. c. 37.

genommen haben, daß sie das Ganze der existirenden Dinge ohne Ausnahme sey. Es ist wahr, daß in diesem Falle Parmenides ein Wort in mancherley Bedeutung muß genommen haben. Aber das haben wir auch bey andern alten Philosophen oft genug bemerkt. Und Parmenides scheint noch dazu den Begriff des Ganzen deswegen sehr unbestimmt genommen zu haben, weil er zugleich die Sprache der Pythagoräer und auch seines Lehrers, des Xenophanes redete. Er sprach von einem Ganzen der Existenzen überhaupt. Er sprach zugleich von dem Geiste als von der einzigen wahren Existenz. (*)

Ich habe in dieser Untersuchung vorzüglich den Bericht des Plutarch zum Grunde gelegt, weil er der vollständigste ist. Es würde ohnehin gefehlet seyn, wenn man sich vorsetzen wolte alle Nachrichten zu vereinigen. Die Lehrsätze der Alten sind nicht die einzigen.

Y 2

gen,

(*) Aristoteles, Physic. L. I. c. 2. 3. Aristoteles streitet in dieser Stelle mit einer bloßen Einbildung. Er vergißet daß Parmenides in pythagorischen Ausdrücken redete, wenn er von einem einzigen Grunde der Dinge sprach. Der einzige Grund des Parmenides, das Unbewegliche, sollte nur deswegen der einzige Grund seyn, weil dieses Unbewegliche, der Geist, vorzüglich den Namen einer Existenz verdiente. Den andern Grund, die Materie, leugnete Parmenides nicht. Aber er hielt es nicht der Mühe wehrth ihn zu nennen, wenn er nach dem damaligen Geschmacke von dem Würdigsten der Existenzen reden wollte

gen, bey denen ein solcher Versuch unmöglich ist. Auch in unsern Zeiten würde man nicht wissen was man sagen sollte, wenn man die Lehre eines Wolfs oder eines andern Weltweisen durchaus nicht anders als durch eine völlige Vereinigung aller Nachrichten entwickeln wollte, die in andern Büchern stehen. (*)

§. 26.

Charakter des Demokritus.

Aus der eleatischen Schule sind ihre größten Feinde und die Stifter einer sehr merkwürdigen Art von Welt-

(*) Parmenides hat sich den Pythagoräern insonderheit in der Lehre von den Ideen, von den geistigen Substanzen genähert, welche die Urbilder von den Substanzen der Unterwelt seyn sollten. Man kan in der That nicht alles das für Lehren des Parmenides annehmen, was Plato in seiner Schrift, Parmenides, als seine Lehren vorträgt. Man weiß, daß Plato sich niemals gescheuet hat seine eigenen Gedanken in fremden Namen vorzutragen. Aber das Allgemeinste in der Schrift des Plato kan ohne Bedenken als die Meinung des Parmenides angenommen werden. Dieser Weltweise war überhaupt ein Freund der Pythagoräer.

Ich würde es haben unterlassen können, diesen Theil von der Lehre des Parmenides zu berühren, wenn man nicht daraus einen neuen Beweis nehmen könnte, daß Parmenides kein Spinosiste gewesen ist. Er sagte, „das Eine und die vielen Dinge machten Alles zusammen aus.“ Das Eine sollte die erste, die ursprüngliche Idee seyn. Diese Idee war in seinem Lehrgebäude Gott selbst. Die vielen Dinge sollten die einzelnen Substanzen seyn, die Substanzen der Unterwelt. Diese Gedanken des Parmenides stimmen genau mit dem überein, was ich schon von seiner Definition des Ganzen gesagt habe.

Weltweisheit hervorgekommen, Leucippus und Demokritus. Es kan uns allenfalls gleichgültig seyn, ob diese Männer die ersten gewesen sind, welche das eigentlich sogenannte System der Atomen gelehret haben. Genug, sie sind zuerst durch dasselbe berühmt geworden, und überdies sind ihre Atomen von den Homomerien des Anaxagoras merklich unterschieden.

Wir müssen diese ganze Lehre nur kurz vortragen. Es würde eine zu grosse Ausschweifung von unserm Plane seyn, wenn wir alles bemerken wollten, was zur Aufklärung eines so merkwürdigen Systems dienen könnte, welches selbst in die wichtigsten Streitigkeiten der neuern Philosophen einen so grossen Einfluß hat.

Vom Leucippus selbst kan hier nichts gesagt werden. Seine ganze Metaphysik muß aus der Metaphysik des Demokritus geschlossen werden.

Den Demokritus zog seine Neigung vorzüglich zu natürlichen Untersuchungen. Daher kam es, daß er die eleatische und auch die pythagorische Geringschätzung der sinnlichen Begriffe nicht vertragen konnte. Er war auch genugsam dazu berechtigt sich gegen beide anzulehnen. Was für Gewisheiten höherer Kenntnissen konnten diese stolzen und eigensinnigen

Weltweisen hoffen, wenn sie die sinnlichen Begriffe für so sehr ungewis hielten? Es wird stets eine Wahrheit bleiben, daß alle unsere höhern Einsichten Abstraktionen sind, zu denen wir nicht kommen und uns nicht von ihnen überzeugen können, wenn alle Erfahrung betrüglich seyn soll. Bey den Pythagoräern war die Seltsamkeit ihrer Meinung desto merklicher, da sie einen so grossen Anspruch auf mathematische Kenntnissen machten, auf Wahrheiten, denen nichts bleibt wenn alles sinnliche falsch ist.

Aber Demokritus wurde das Opfer fremder Irthümer, er mochte dieselben annehmen oder bestreiten. Dies war eine Folge seines Charakters, wenn es nicht für zu dreist gehalten wird, von den Charaktern dieser alten Gelehrten zu urtheilen. Demokritus war scharfsinnig. Dies kan nicht geleugnet werden, wenn man auch den Beweis daher nehmen müste, daß er die Folgen des Materialismus nur gar zu genau bemerkt hat. Aber er war auch leichtsinnig. In seiner atomistischen Physik sind willkürliche Sätze, deren Widersinniges in die Augen fällt. Demokritus behielt sie doch. Und wie können wir einen Mann von der Beschuldigung des Leichtsinnes frey sprechen, der die Satire lachen ließ, wo die Menschenliebe weinen sollte? Der Leichtsinn muß das Herz des Menschen fühllos gemacht haben, der es für lächerlich halten soll

daß

das ganze menschliche Geschlecht nach Träumen handeln zu sehen.

Schon daraus können wir den Charakter des Demokritus als verwerflich erkennen, daß Anaxagoras ihn verabscheuete. (*) Die Abneigung eines Mannes, der ernsthaft dachte, und dessen moralischer Charakter stets ungetadelt geblieben ist, giebt wirklich eine Art von Beweise ab, daß der Weltweise von Abdera kein glücklicher, kein nützlicher Geist gewesen ist, wenn er gleich ein glänzender Geist war.

Es würde leicht seyn mehr Proben anzuführen. Dieser Leichtsinn gehörte aber auch durchaus dazu, wenn Demokritus die traurigen Folgen des Materialismus so viel näher sehen sollte, als jemals ein anderer Philosoph vor ihm sie gesehen hatte, und wenn er nichts desto weniger ein Materialiste bleiben und noch etwas ärger als ein blosser Materialiste werden sollte. Die Bemerkung der Irthümer in der eleatischen Philosophie riß ihn zu dem andern Aeußersten fort. Noch ein anderer Irthum aber, den er nicht als Irthum

V 4

ansah,

(*) Laertius, L. IX. 34. 35. Ich muß es erinnern, daß Laertius selbst diesen Umstand befreitet. Aber seine Gründe sind nicht überzeugend. Daß Demokritus einmal ein Zuhörer des Anaxagoras gewesen ist, daß Anaxagoras in der Folge ihn nicht länger geduldet hat, daß Demokritus aus Rache seinen vorigen Lehrer verläumdete hat; dies alles sind sehr mögliche Begebenheiten.

ansah, brachte ihn dahin daß er von dem höchsten Wesen die allerunanständigsten Begriffe hegte. Er nahm es für bekannt an, daß alles, was existiren sollte, immer eine Art von Materie sey, daß es aus vielerley Theilen bestünde, welche er die Atomen nannte.

Das Wesentliche dieses Begriffes hatten alle Philosophen vor ihm gehabt. Nur der Name Atomen und die besondere Erklärung derselben war ihm und seinem Lehrer dem Leucippus eigen. Lange vor ihnen hatte man schon gelehret, daß ein jeder Geist, daß Gott selbst eine subtile Materie sey; lange vor ihnen hatte man schon alle Handlungen der Geister auf eine Art erklärt, die im Grunde eine Bewegung anzeigte. Demokritus nahm dies alles für wahr an. Nun fieng er an daraus zu schließen. „Theile, die eine Materie „ausmachen, haben Bewegungen, und ihre Eigenschaften sind Folgen davon, soweit als diese Eigenschaften nicht zu ihrem Geschlechtsunterschiede gehören.“ Denn einen Geschlechtsunterschied nahm er bey den Atomen an, da er sie durch ihre ursprüngliche Figuren unterschied, und in soweit waren seine Atomen einerley mit den Homöomerien des Anaxagoras, mit den Elementen der Pythagoräer und anderer Philosophen. Diese Eigenschaften, die Folgen der Bewegung, waren, wie er offenbar sah, veränderlich; „also,“ schloß er, „ist alles, was in den existirenden „Dingen

„Dingen vorgehet, veränderlich.,, Aber die Geister wurden auch für ausgedehnte Substanzen gehalten, und Demokritus ließ diese Meinung gelten. Kein Ganzes, das aus solchen Theilen besteht, ist unveränderlich. Also hielt er auch das, was die Andern die Gottheit nannten, nicht für unveränderlich; denn sie beschrieben es auch als ein Ganzes, welchem eine Extension zukommen sollte. Nun war für ihn der ganze Begriff von der Unveränderlichkeit der Gottheit verloren. Ferner nahmen sie alle das, was ihnen die eigentlichen Existenzen waren, die Substanzen selbst für ewig an. Demokritus nahm sie auch für ewig an. Was blieb für ein Unterschied dieser Substanzen, die zur Körperwelt gehörten, und jener andern, die das Ganze des Geistes ausmachen sollten? Sie waren gleich ewig, sie hatten alle etwas nothwendiges in sich, ihre bestimmte Figur und einen Trieb zur Bewegung.

Mit einem Worte, Demokritus sagte das dreiste heraus, was aus ihren Sätzen folgte und was sie nicht daraus gefolgert haben wollten, oder auch wohl nicht daran dachten, daß es daraus folgen könnte. Vielleicht hatten die eleatischen Philosophen schon daran gedacht. Vielleicht hatten sie geglaubet, daß es ein Mittel seyn könnte sich von der Schwierigkeit zu befreien, wenn sie dem Sinnlichen, dem Körperlichen die Gewisheit ableugneten.

Man muß es gestehen; wenn Alles, wenn die Geister, wenn Gott selbst, eine Ausdehnung haben sollte, so würden die Schlüsse des Demokritus mehr als zu richtig seyn; so würde alles da seyn was ein Gottesleugner sich wünschen könnte. Man kan in der That ohne eine übertriebene Härte die Philosophen, aus deren Sätzen Demokritus schloß, nicht eigentliche Gottesleugner nennen. Sie selbst dachten die furchtbare Folge ihrer Irthümer nicht. Wenn man ohne die äußerste Verletzung der Menschenliebe einem Menschen diese Beschuldigung, die schwerste aller Beschuldigungen machen will, so muß man zuvor überzeugen seyn, daß derselbe die logikalischen Folgen seiner Irthümer bemerkt hat und doch bey seinem Irthum geblieben ist. (*) Das kan von den vorhergehenden Philosophen nicht gesagt werden. Aber vom Demokritus wird es mit Rechte gesagt. Er sahe die Folgen der schädlichen Lehre des Materialismus und blieb doch ein Materialiste. Eudworth hat ihn richtig beurtheilet, wenn er sagt, daß Demokritus sein ganzes unseliges Lehrgebäude aus dem alten Irthume, daß
lauter

(*) Es ist bekannt, daß man deswegen die Gottesleugnung in eine persönliche Gottesleugnung und in eine Gottesleugnung in der Lehre allein eintheilet. Der Umfang der letzten Art ist schwer zu bestimmen.

lauter körperliche Naturen oder Substanzen wären, hergenommen habe.

§. 27.

Lehren des Demokritus.

Diese Erzählung von dem Atheismus des Demokritus ist aus den Nachrichten der Alten vollkommen erweislich. Man muß wenigstens soviel zugeben daß er die Art der Gottesleugnung gelehret habe, welche die Gottesleugnung in den Folgen der Lehre (*) genennet wird.

Er lehrte erstlich, "daß nichts von allen Dingen, „die als wahr angenommen werden, wahr sey als die „Atomen und der leere Raum.,, Dieser Lehrsatz wird von vielen Alten als ein demokritischer Satz vorgetragen. Plutarch insonderheit trägt ihn sehr zusammenhängend vor. (**) Es ist leicht einzusehen, daß Demokritus dasjenige das Wahre nennet, was andere Philosophen die Naturen genennet haben und was wir die Elemente der zusammengesetzten Substanzen nennen würden.

Zweitens lehrte er, "daß wir nichts wahres wissen, „sondern nur aus den Wirkungen der Körper etwas „von ihnen erfahren.,, Dieser Satz wird verständig,

(*) Atheismus doctrinae.

(**) Adu. Coloten, L. II. p. 1036. Auch Laertius erzählt ihn. L. IX. 44.

lich, wenn man sich erinnert daß die Pythagoräer durch ihre geistigen Gegenstände oder Intelligenzen in dem einen Sinne des Wortes eigentliche Aeußerungen des Geistes selbst in uns lehrten; eine Folge des Satzes, daß die Seelen Theile der Gottheit wären. Sie lehrten mit einem Worte ursprüngliche Begriffe (*) in den menschlichen Seelen. Demokritus sagte im Gegentheile, es sey ein Irthum ursprüngliche Vorstellungen in uns zu behaupten, alles, was wir denken, sey nur eine Veränderung, eine Bewegung. (**) Dies erkläret einer von seinen folgenden Sätzen; „das Wahre müssen wir in den Bewegungen der „Gedanken suchen.,,

Drittens; „aus Nichts kan auch Nichts werden. „Also muß alles, was ist, aus den Atomen entstanden „seyn.,, (***) Diese Atomen mußte er als unerschaffen und selbstständig annehmen, und dies hat Herr Brucker richtig bemerkt. (****) Dieser Satz ist eine sehr natürliche Folge aus dem Begriffe von der Ewigkeit

(*) *Ideae innatae.*

(**) Aristoteles erzählt etwas von dieser Lehre des Demokritus. *Metaph. L. III. c. 5.* Demokritus hielt die Vorstellungen aus den Sinnen für ungewis, weil eine Art von Geschöpfen die Dinge anders empfindet als die andere Art.

(***) Plutarch und Laertius in den angeführten Stellen.

(****) *P. II. L. II. C. IX. §. 21.*

keit der Dinge, die damals ohne Widerspruch gelehret wurde.

Viertens; "außer dem leeren Raum ist nichts von „Substanzen vorhanden als die Atomen.,, Dieser Satz, so weit er das Allgemeine der Atomen betrifft, ist eine eben so natürliche Folge aus dem Materialismus. Die besondern Begriffe, die Demokritus mit den Atomen verband, machen den Hauptsatz nicht neu.

Fünftens; "die Atomen sind der Zahl nach unendlich, so wie der leere Raum es der Grösse nach ist. „Ihre bleibenden Eigenschaften, d. i. diejenigen, die „ihr Wesen bestimmen, sind ihre Figur und ihre Grösse. „Dieses beides machet unter ihnen die mannigfaltigen Gattungen.,, (*) Man ist zweifelhaft, ob Demokritus den Atomen auch eine eigenthümliche Schwere zugerechnet habe, oder ob Epikur zuerst ihnen diese Eigenschaft behauptet habe. Nach dem Plutarch müste die letzte Meinung wahr seyn. (**) Aristoteles behauptet das Gegentheil. (***) Herr Brucker (****) urtheilet vollkommen richtig, daß Aristoteles in dieser Sache mehr Glauben verdienet. Man kan in der

That

(*) Cicero de natur. Deor. L. I. c. 24. Aristoteles de generat. et corrupt. L. I. c. 8. Laertius scheint diese Nachrichten zu bestätigen. Doch ist sein Ausdruck halb unverständlich. L. IX. 44.

(**) De plac. Philos. L. I. 3.

(***) Aristot. de generat. et corrupt. L. I. c. 8.

(****) P. II. L. II. c. XI. §. 21.

That nicht begreifen, was Demokritus aus seinen Atomen für Körper hätte aufführen wollen, wenn er ihnen nicht mit der verschiedenen Grösse auch eine verschiedene Schwere gegeben hätte.

Sechstens; "die Bewegung der Atomen ist schon „von aller Ewigkeit gewesen. Diese wirbelnde oder „schräge Bewegung — so beschrieb er sie — ist ihnen nothwendig, (wesentlich.) Sie ist die Nothwendigkeit, das Schicksal, welches die Welt beherrscht.,, (*)

§. 28.

Seine Lehre von dem Weltgeiste und von den Geistern überhaupt.

Diese Sätze werden ohne Schwierigkeit als demokritische Sätze erkannt. Aber der siebende Satz wird als zweifelhaft betrachtet. Demokritus lehrte; "die „Welt hat keine eigentliche Seele, sondern alles, was „in ihr geschieht, bezieheth sich auf die unglaublich „schnelle und dem durchdringenden Feuer ähnliche Bewegung der Atomen.,, Die Nachrichten von diesem Satze sind zweifelhaft. Plutarch scheint sich selbst zu widersprechen. Zuerst behauptet er daß Demokritus Gott als den Weltgeist gelehret hätte; (**) in der Folge leugnet er es. (***) Herr Brucker bemühet sich beide

(*) Laertius, L. IX. 45.

(**) De plac. Philos. L. I. 7.

(***) De plac. Philos. L. II. 3.

beide Meinungen zu vereinigen. (*) Plutarch sagt in der ersten Stelle, Demokritus hätte Gott als eine feurige Vernunft beschrieben, welche die Seele der Welt sey. Man muß noch erst nachforschen, ob Plutarch den wahren Sinn des Demokritus bestimmt genug ausgedrückt habe, oder nicht. Wir wissen daß Demokritus die runden Atomen als die Urstoffe des Feuers und zugleich des Denkens beschrieb. (**) Er nahm überall etwas denkendes an; sogar in toten Körpern. (***) Er unterschied aber zween Theile der Seele des Menschen, den vernünftigen in der Brust, den unvernünftigen durch den ganzen Körper ausgebreitet. (****) Diesen letzten würde man in einer neuern Sprache die Lebensgeister nennen, eigentlich den Nervensaft. Es ist endlich ausgemacht daß er die Beherrschung der Welt keiner denkenden Vorsehung zuschrieb, sondern den nothwendigen oder unvermeidlichen Bewegungen der Atomen. Unter diesen sollten aber die runden oder feurigen die vornehmsten seyn. Man setze noch dazu, daß Demokritus vielleicht vorsezliche Unbeständigkeiten in seinen Ausdrücken entstehen ließ, — kein Lehrer hat leicht mehr Ursache dazu gehabt,

(*) P. II. L. II. c. XI. §. 21. n. 27.

(**) Arist. de generat. et corrupt. L. I. c. 8. de anima, L. I. c. 2.

(***) Plutarch. de plac. Philos. L. IV. 4.

(****) Plutarch in der angeführten Stelle.

habt, als er —: so wird die Vereinigung der streitenden Nachrichten ohne Zwang geschehen können. Einmal betrachtete Demokritus die feurigen Atomen als in einem Ganzen, sie mochten vernünftig oder nur sinnlich denken sollen. (*) Alsdenn nannte er dieses Ganze den Weltgeist. Er gab es allerdings zu, daß in dem Ganzen dieser denkenden Atomen eine besondere Sammlung vorhanden sey, welche die höchste Vernunft hätte und diese nannte er Gott, wiewohl er ihr die Macht ableugnete, die dem wahren Gott durchaus eigen seyn muß. Auch in Rücksicht auf diese Substanz konnte Demokritus bisweilen von einer Gottheit als von dem Weltgeiste reden. Ein andermal aber redete er von der Welt, so wie sie nach seinen Träumen sollte eingerichtet seyn. Da er der Vernunft oder dem eigentlichen Geiste keine wirkliche Beherrschung der Welt lassen wollte, so mußte er freylich, wie Plutarch es in der zweiten Stelle ausdrückt, sagen

daß

(*) Bayle hält es für wahrscheinlich daß Demokritus in allen Atomen eine Art von Seele geglaubet hätte. Art. Leucippe, not. E. Diese Vermuthung gründet sich auf Plutarchs Erzählung, daß Demokritus selbst in den toden Körpern noch eine Seele behauptet habe. Nach dem System dieses Mannes aber konnte ein solches Denken auch ohne besondere Seelen der einzelnen Atomen dennoch in den toden Körpern geschehen, so lange in ihnen noch etwas von Feuertheilen vorhanden, so lange noch eine Bewegung da seyn würde.

daß in dem Ganzen eine Natur sey, der die Vernunft fehlte. In dieser Betrachtung leugnete er den Weltgeist.

Achtens lehrte Demokritus einen Untergang der Geister. Dies war wieder eine natürliche Folge seines Systems. Die Seele eines Menschen z. E. müsse nach seinen Begriffen untergehen, wenn der Körper völlig aufgelöst würde. Die übrigen Geister waren ihm ähnliche Zusammensetzungen. Er mußte also auch behaupten, daß sie einem gleichen Schicksale könnten ausgesetzt seyn. Cicero hat mit vieler Stärke des Nachdenkens die Folgen dieses Satzes aufgespüret, und gewiesen daß sie die ärgsten Begriffe von Gott enthalten. (*) Bayle hat dieselbige Untersuchung noch weiter ausgeführt. (**)

Zu den Begriffen des Demokritus von der Gottheit pflegen die Untersucher noch seine Sätze von den Götzen zu rechnen. Demokritus mußte ein solches Wort haben, um seiner Nation ein Blendwerk vorzumachen. Man würde ihn gewis genug verfolgt haben, wenn es durch seine eigenen Ausdrücke offenbar geworden wäre, daß seine Lehre der Gottesleugnung so sehr nahe käme, oder vielmehr daß sie eine wirkliche Art von Gottesleugnung sey. Dieser Gefahr entging

Demo:

(*) De Nat. Deor. L. I. c. 12. 24.

(**) Art. Democrit. not. P.

Demokritus durch seine weitschweifige Lehre von den Idolen. Sie sind ihm alles, wozu er sie zu machen gut findet; Gottheiten, gute und böse Dämonen, Gespenster. (*)

S. 29.

(*) Der Kanzler von Mosheim hat eine sehr scharfsinnige Untersuchung dieser Idolen in die Anmerkungen zum Eudworth eingebracht, S. 847. und folg. Dieser große Kunsttrichter suchet es insonderheit wahrscheinlich zu machen, daß Demokritus diesen Idolen eine Art von Vorherwissenschaft zugetrauet hätte. Herr Brucker hingegen hält es für wahrscheinlicher, daß Demokritus nur aus Sorgfalt, den herrschenden Begriffen des Volkes nicht zu sehr zu widersprechen, so geredet hätte. S. 1196. Das System des Demokritus spricht eben so stark für die erste dieser zwei Meinungen, als sein Leben für die zweyte. Aus keinem alten System kan der Begriff von solchen Geistern, von Gespenstern leichter hergeleitet werden als aus dem demokritischen. Aber man saget, Demokritus sey von der Gespensterfurcht frey gewesen. Das erzählen fast alle Alte von ihm. Nur Certeus Empirikus scheint es zu verneinen. Er saget, Demokritus hätte sich stets gewünschet, daß ihm gute Geister begegnen mögten. Aber man nehme es an, daß Demokritus über die Gespensterfurcht hinausgewesen sey. Dennoch kan er Gespenster gelehret haben. Es ist bekannt, daß die Philosophen ziemlich selten in ihrer Aufführung ihren Lehrsätzen getreu bleiben. Hobbes disputirte bey Tage wider die Gespensterfurcht, und doch saget man daß er aus Furcht für ihnen nicht in einem Zimmer allein hätte schlafen können. Demokritus hingegen konnte wohl in seinem System Gespenster lehren, und sich doch für seine Person nicht für ihnen fürchten.

§. 29.

Beurtheilung seiner Lehre.

Dies sind die vornehmsten Sätze des Demokritus, die zur Aufklärung und Festsetzung seiner Meinungen gehören. Er sprach etwas von Geistern, von Idolen, von Göttern selbst. Aber alles so, daß es ihn von der Beschuldigung nicht retten kan, die man seinem System macht. Denn alle diese Dinge hielt er für vergänglich.

Es ist leicht zu sehen, daß über dieses ganze System eine Verwirrung herrschet. Einem solchen System mußte Verwirrung eigen seyn. Ein Mensch, der so nahe an die Gottesleugnung gekommen ist als Demokritus, muß schon zum voraus seine Gedanken verwirret haben, und je mehr er sein System ausbilden will, desto mehr Verwirrungen muß er lehren. Dahin gehöret bey dem Demokritus hauptsächlich zweyerley. Erstlich, daß er die Figur der Atomen als etwas nothwendiges, ewiges und unveränderliches annimmt. Man kan nichts verwirrter denken, als eine Anhäufung von Atomen, die zugleich ewig und veränderlich seyn sollten, zugleich eine unendliche Zahl ausmachen und in einem größern Ganzen, in dem leeren Raume enthalten seyn sollten. Zweitens bleibt in seinen Regeln der Bewegung eine Lücke, die weder er noch ein Gottesleugner ausfüllen kan. Ist die

Bewegung der Atomen von Ewigkeit her ihr Geschäft gewesen, so muß sie nothwendig seyn. Ist sie aber nothwendig, so muß es immer einerley Bewegung seyn. Woher kommen denn die so verschiedenen Bewegungen der Körper? Soll sie hingegen zufällig seyn, woher ist sie so und nicht anders, da außer den Atomen nichts vorhanden seyn sollte?

§. 30.

Diagoras.

Man hat keine Ursache von vielen Schülern des Demokritus zu reden. Man nennet vorzüglich den Protagoras und den Diagoras aus Melos. Protagoras ist als ein Zweifler in der Gotteslehre bekannt. (*) Sein Lehrling Diagoras muß verwegener gewesen seyn, wenn die Zeugnisse richtig sind, die uns seinen Unglauben versichern. Fast alle Schriftsteller des Alterthums stimmen darin überein, ihn als einen förmlichen Gottesleugner zu schildern. (**)

Man kan nicht zu vorsichtig seyn, wenn es darauf ankommt, daß dieses harte Urtheil wider einen Weltweisen soll ausgesprochen werden. Man weiß, wie oft die Parteilichkeit sich auf den Richterstuhl der Wahrheit

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 1. 11. 23.

(**) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 23. Plutarch. de plac. Philos. L. I. c. 7. Sextus Empiricus adu. Mathematic. p. 318.

heit drängt. Der Aberglaube machet sich am meisten furchtbar, wenn er seine Gegner für Ungläubige ausschreiet. Er hat selbst die ersten Christen als Atheisten verfolgt, da sie in dem Bekenntnisse der Wahrheit sich als Gegner der Abgötterey erklären mußten. Das Bündniß des Heuchlers und des Einfältigen ist ein schreckliches Bündniß. Der Unschuldigste kan sich oft nicht dagegen schützen.

Aber die Sache des Diagoras wird für so verzweifelt gehalten, daß Niemand ihn vertheidigen will. Die größten Kenner geben ihn verloren. (*) In der That ist auch alle Wahrscheinlichkeit wider ihn. Er war ein Schüler des Demokritus, oder eigentlich das Lehrgebäude des Demokritus war ihm nicht unbekant. (**) Es ist nur ein kleiner Schritt von der versteckten Gottesleugnung, die in dem System des Demokritus enthalten ist, bis zur offenbaren Gottesleugnung selbst. Die Begriffe, die man zuerst nur im Gedächtnisse dulden wollte, werden oft, ehe man es

3 3

glau-

(*) Herr Bruker, P. II. L. II. c. XI. §. 26. Cudworth, Syst. int. p. 89. Bayle, Dictionnaire hist. et crit. art. Diagoras, not. D.

(**) Dies letzte kan richtiger behauptet werden, als das erste. Das Leben des Diagoras, so wie es uns von den Alten erzählt wird, scheint das Leben eines Mannes zu seyn, der vorher, ehe ihn ein Zufall zum äußersten des Irthums brachte, das System des Demokritus zwar kannte, aber nicht als wahr annehmen wollte.

glaubet, Tyrannen des Verstandes. Es kommt nur auf eine kleine Gelegenheit an. Diese Gelegenheit fand Diagoras. Er leugnete die Gottheit, weil er die Vorsehung leugnete. So wird sein Atheismus bezeichnet. Die Gelegenheitsursache, die ihn dazu soll verleitet haben, macht diese Beschuldigung und den Verdacht wahrscheinlich. (*) Diagoras war einer von den Eigennützigern, die Alles auf ihren Vortheil ziehen. Zugleich war er sehr abergläubig. Ein Bösewicht hatte ihn durch einen Meineid vor Gerichte besieget. Diagoras erwartete, wie alle eigennützigen Abergläubigen es erwarten, daß seinen Beleidiger die Rache der Vorsehung unmittelbar verfolgen werde. Seine Erwartung blieb unerfüllet. Nun schloß Diagoras; „es muß keine Vorsehung seyn. Wie könnte „sonst Diagoras ungerächet bleiben? „ So kan ein menschlicher Eigendünkel schließen!

Ich sehe in der That nichts, was mit Grunde zur Vertheidigung des Diagoras könnte vorgebracht werden. Hat er die Götter in der Betrachtung geleugnet, daß er zuerst die Vorsehung leugnete und die Verneinung der Vorsehung zum Beweise wider die Lehre von den Göttern machte; so ist seine Sache ohne Rechtfertigung, so hat er nicht den Irrthum bestritten, nicht

(*) Sie wird vom Suidas, vom Hesychius und vom Euphras Empiricus erzählt.

nicht die Abgötterey, sondern die Wahrheit, die Lehre von der Gottheit selbst. Er bleibt in der philosophischen Geschichte eines von den merkwürdigen Beispielen, wie leicht Menschen von dem einen Aeußersten zum andern können hingerissen werden. Aus dem Uberglauben geriet er in den Unglauben. Mehr andere fangen bey den Unglauben an, und endigen mit dem Uberglauben.

§. 31.

Die Lehre des Heraklitus.

Aus einer Mischung pythagorischer und eleatischer Meinungen ist das Lehrgebäude des Heraklitus geworden. Sein Einfluß in die stoische Metaphysik macht es merkwürdig.

Heraklitus ist von dem Herrn Brucker (*) in einer sehr richtigen Zeichnung als einer der ehrgeizigsten Menschen geschildert worden. Sein Haß gegen seine Mitbürger ist ein überzeugender Beweis, daß seine Thränen über das menschliche Geschlecht nicht Thränen der Menschenliebe waren, sondern Thränen eines Stolzes, der sich nicht genug geehret zu seyn glaubte. Juvenal hatte keine Ursache sich darüber zu wundern, daß Heraklitus so viel weinen konnte. (**) Die Thränen

3 4

nen

(*) P. II. L. II. c. XII. §. 1.

(**) Mirandum est, vnde ille oculis suffecerit humor.

Juvenal. Sat. X.

nen des Stolzes und des Meides sind unerschöpflich. Der stolze Heraklitus machte sich ein eigenes Geschäft daraus, alle seine Vorlehrer zu verachten. Er widerlegte sie stets. Er selbst wollte alles erfunden haben. Und doch konnte er es nicht vermeiden, sehr oft dasselbige zu sagen, was sie schon gesagt hatten. Aber er schämte sich nicht, längstbekannte Sätze für seine Erfindungen auszugeben. Von einem solchen Manne kan man nichts gewisseres erwarten als neue Worte, neue Einkleidungen alter Begriffe, und oft eine gesuchte Dunkelheit. Die Dunkelheit des Heraklitus war mit einem sonderbaren Kunstgriffe verbunden. Aristoteles hat bemerkt, daß Heraklitus seine Worte so künstlich zu setzen wußte, daß man nicht einmal wissen konnte, wohin die gewöhnlichen Unterscheidungszeichen der Rede sollten gesetzt werden. (*) Durch diesen Kunstgrif konnte er sich fast gegen alle Einwürfe retten. Wie man auch seine Worte auslegen mochte, so blieb ihnen dennoch eine Ausflucht übrig.

Das Lehrgebäude des Heraklitus unterscheidet sich von den Lehrgebäuden der vorigen Weltweisen dadurch, daß es eine ungezweifelte Behauptung der Emanation ist. Heraklitus sahe, daß die Lehrer vor ihm zwischen dieser Meinung und dem Dualismus wanketen. Er erklärte sich für das Emanationssystem, vermuthlich,
weil

(*)-Aristot. Rhetoric. III. 5.

weil es den Griechen fremder war, als der andere Irthum. Aber seine Lehre von der Emanation ist doch nicht von allen Begriffen des Dualismus frey.

Es kömmt hauptsächlich darauf an, daß man festseze, was die feurige Kraft seyn soll, auf welche Heraclitus den Ursprung aller Dinge und den Grund ihrer Bewegungen zurückführte. (*) Diese Untersuchung muß uns belehren, ob die Kraft, die der ephesische Weltweise dachte, das gewesen ist, wofür Eudworth sie so gerne mögte gehalten wissen, (**) dieselbige plastische Kraft, die der gelehrte Engländer als eine Wirkung Gottes und als den bequemsten Erklärungsgrund von den Einrichtungen der Körperwelt betrachtete; oder ob Heraclitus nur alte Irthümer wiederholet hat.

Heraclitus sagte, das Erste aller Dinge, ihr Stoff sey ein Feuer. (***) Will man wissen was Heraclitus gedacht habe, wenn er das Feuer den Stoff aller Dinge nannte, so kan man es aus seinen eigenen Erklärungen erfahren. Es war ihm gleichgültig dieses

3 5

Feuer

(*) Cicero de Nat. Deor. L. III. c. 14.

(**) Syst. intellect. p. 132. 160.

(***) —, Materiam rerum esse putarunt
Ignem, atque ex igne summam consistere solo.

—, —, —, —,

Heraclitus init quorum dux proelia primus.

Lucret. L. I.

Feuer auch die Luft oder eine Ausdünstung zu nennen. (*) Also war sein Begriff eigentlich dieser; das Feuer, dieses Ganze der allerkleinsten und untheilbaren Theilgen (**) sey das Allerbeweglichste; unfehlbar deswegen, weil die Theilgen in ihm nicht so in einander gedrängt wären als in der Erde und dem übrigen Sichtbaren der Körper. Aus dem Feuer, sagte er, sey in einer ersten Vermischung die Erde hervorgekommen, und aus ihr hätte nachmals das Feuer selbst das Wasser und endlich die Luft hervorgebracht.

Alle diese Veränderungen kan Heraclitus für nichts anders als für verschiedene Stufen der Bewegung gehalten haben, die nach den Entfernungen immer geringer wurden. Denn so sagte er daß die Entstehung der Luft der Tod des Feuers sey, u. s. w. Es ist aber offenbar, wenn anders Plutarch seine Lehre richtig vortragen hat, daß er unter der Erde, die zuerst aus dem Feuer hervorgekommen seyn sollte, ein Chaos muß verstanden haben. Ich halte das Zeugnis des Plutarchs nicht deswegen für zweifelhaft weil man nach andern Nachrichten auch behauptet, daß er der Welt eine ewige Einrichtung zugeschrieben hätte. Man behauptet

(*) Aristoteles de anima, L. I. c. 2. Plutarch. de plac. Philos. I. 3.

(**) Plutarch. de plac. Philos. L. I. 13. Die *συνμάρια* waren ihm ein gleichgültiges Wort für das Wort Elemente.

behauptet dieses um desto mehr, weil Heraclitus als der Vorlehrer der Stoiker angesehen wird. (*) Diese Nachrichten sind völlig vereinbar. Heraclitus behauptete allerdings ein Chaos; aber kein solches, wie es die Lehrer der Theogonien und ihre Nachfolger behauptet hatten, kein Chaos von Ewigkeit her. Er dachte sich die Welt in unzähligen Veränderungen. Jedesmal, wenn das Ganze der Dinge wieder ein Feuer sollte geworden seyn und aus diesem Feuer ein neues Ganzes werden sollte, dachte er sich ein Chaos, als die erste Entwicklung aus dem Feuer. Das Unrichtige in Plutarch's Zeugnisse scheint vielmehr dieses zu seyn, daß seine Erzählung nicht mit den Stufen der Veränderungen übereinstimmt, die Heraclitus natürlicher Weise denken mußte.

Der Hauptbegriff des Heraclitus ist bekannt genug, daß er das Feuer für den Urstoff aller andern Dinge erklärte, und sagte, sie würden dereinst wieder in dasselbige aufgelöst werden. Diese Feuertheilgen erklärte er zugleich für ewig, und gab ihnen eine ewige Bewegung.

§. 32.

(*) Wir werden in der Geschichte der stoischen Sätze erfahren, daß selbst die Stoiker diesen Begriff des Chaos angenommen haben.

Seine Lehre von Gott.

Heraclitus sagte, Gott selbst sey das Feuer. Er schrieb diesem Feuer eine Vernunft zu. Diese Redensarten sind sehr orientalisch. Sie sind nicht, wie ein Vertheidiger des Heraclitus glauben möchte, metaphorische Ausdrücke, die allein zur Verschönerung seines Vortrages dienen sollten. Seine ernstliche Meinung ist in ihnen enthalten, und sie müssen nach dem Buchstaben erklärt werden. Denn überall nimmt er in diesem Feuer die auseinandergesetzten Theilgen und ihre innere Bewegung an, eine Bewegung, wodurch die Einrichtungen der sichtbaren Welt entstünden, also nur durch eine neue Stellung der Theilgen, die Folge ihrer Bewegung. Er lehrte nur einen einzigen Entstehungsgrund der Dinge, dieses Feuer selbst. (*) Ihm war dieses Feuer, wie wir in der Folge sehen werden, eines mit der geistigen Substanz, die er das Schicksal nennete, die das Ganze der Welt, die Körper durchdringen, und der Same, der Stoff von Allem seyn sollte. (**)

Heraclitus ist offenbar genug ein Materialiste und einer von den Vertheidigern des Emanationssystems.

Zwar

(*) Aristot. Physic. L. I. c. 2. L. III. c. 5. de Coelo L. III. c. 1. Laertius L. IX. 7.

(**) Plutarch. de plac. Philos. L. I. 28.

Zwar unterschied er zwei Welten. (*) Die eine nannte er die ewige unsichtbare Welt des selbstständigen Feuers. „Diese Welt,, sagte er, „hat weder ein Gott „hervorgebracht, noch ein Mensch.,, (**) Herr Brunker hat diese Lehre des Heraklitus richtig beurtheilt. (***) Plutarch, der den Satz des Heraklitus anführt, tadelt den Heraklitus, ohne seinen wahren Sinn zu verstehen. Die andere Welt, die er lehrte, war ihm die sichtbare Welt, welche der Veränderung preis ist. Diese Nachricht nimmt Eudworth als den Schutzbrief des Heraklitus an. (****) Aber sie schützt ihn wirklich nicht. Es ist den Vertheidigern der Emanation gewöhnlich genug, außer denjenigen Theilen der ewigen Materie, welche die sichtbare Welt ausmachen sollten, noch eine andere Sammlung von ihnen anzunehmen, die dem Orte nach von den andern unterschieden seyn sollte. Diese andere und vorzügliche Sammlung pfl egten sie bald in einer etwas eingeschränkten Bedeutung des Wortes die Gottheit selbst zu nennen, bald die Wohnung der Gottheit, weil sie noch die ersten Vollkommenheiten des Feuers wenigstens in der Betrachtung besitzen sollte, daß in ihr die Feuertheile nicht
verdi-

(*) Clemens Alexandr. Strom. L. V. p. 599.

(**) Plutarch. de procreat. anim. p. 1864.

(***) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. XII. §. 3. n. 10.

(****) S. 160.

verdiket wären und ihre eigenthümliche Natur nicht verloren oder verändert hätten. Heraklitus hat nur etwas neues dadurch gesucht, daß er das Wort ewige Welt brauchet; ein Ausdruck, der gleichfalls orientalisches genug ist. Aber schon vor ihm hatten andere Weltweisen dasselbige gelehret, z. E. Empedokles. (*)

Heraklitus kan nicht für einen eigentlichen Gottesleugner angesehen werden. Er lehrte die Ewigkeit Gottes. (**) Er lehrte, daß die Welt von diesem Gotte, von der höchsten Gottheit beherrscht würde.

S. 33.

Fortsetzung.

Man kan das System des Heraklitus, so viel wir hier davon vortragen müssen, nicht ganz verstehen, wenn

(*) Simplicius in Aristot. de coelo, L. I. c. 10. Die Nachrichten von der Lehre des Heraklitus, daß zwei Welten vorhanden wären, scheinen durch das Zeugnis des Laertius zweifelhaft zu werden. B. IX. 8. Ich weiß, wie man die Nachrichten des Laertius zu beurtheilen pfleget, wenn sie mit andern Nachrichten wirklich streiten, oder auch nur zu streiten scheinen. Man glaubet genug gesagt zu haben, wenn man saget, daß Laertius ein unzuverlässiger Zeuge sey. Ich will ihn nicht im Ganzen vertheidigen. Aber die Stelle, wovon hier die Rede ist, kan gerechtfertiget werden. Die einige Welt, wovon sie handelt, ist die sichtbare Welt, die Heraklitus zugleich als etwas Endliches betrachten musie. Vermuthlich hat er sie eine etnige Welt genennet, um sich andern Weltweisen zu widersetzen, die mehr sichtbare Welten lehrten.

(**) S. des Kanzlers v. Mosheim Anm. zum Eudworth, S. 133.

wenn nicht zugleich seine Begriffe von dem Schicksale vorgetragen werden. Aber diese Begriffe des Ephe-
siers sind so übel zusammenhängend, als irgend eine
andere heidnische Lehre von diesem Gegenstande. Er
sagte, die ewige Bewegung der Feuertheilgen sey noth-
wendig, und ihren unvermeidlichen Abwechselungen
zufolge entzündete, vergienge und erneuerte sich wech-
selsweise alles in der Unterwelt. Dasselbe Schicksal
nennte er auch eine geistige Substanz, und einen Lust-
körper. (*)

Hier hat Heraclitus genug gesagt um uns schlüssen
zu lassen, daß er nur in einem dichterischen Schwun-
ge die Bewegung der Feuertheile, die in der philoso-
phischen Sprache nichts mehr als eine Eigenschaft
heissen kan, mit der Substanz, welche diese Eigenschaft ha-
ben sollte, mit dem Ganzen dieser Theile verwechselt hat.
Zugleich ist es klar genug, daß er von der Entstehung der
Begriffe eben so materialisch dachte als seine Vorgän-
ger. Dieses Schicksal (**) hielt Eudworth für die er-
zeugende Natur des Heraclitus. Heraclitus selbst
dachte nichts anders dabey, als daß gewisse Feuer-
theile durch eine Folge nothwendiger Bewegungen, die
ihnen von andern edlern Feuertheilen wären gegeben
worden, endlich in einen so genauen Zusammenhang
getreten

(*) Plutarch. de plac. Philos. L. I. 28.

(**) λέγας,

getreten wären, welcher alles elementarische, wenn es auch an sich noch so subtil wäre, sichtbar machen müßte. In diesem Zusammenhange sollten sie sich ihrer ewigen Natur gemäß durch tausenderley Abwechselungen fortbewegen. Das war ihm die Körperwelt. Damit ihre Bewegungen richtig geschehen mögten, so ward sie von ihm so gedacht, daß sie stets von gewissen Theilen der eigentlichen Gottheit, von Feuertheilen sollte durchdrungen seyn. Andere ähnliche Feuertheile aber blieben, so dachte er, in ihrem ersten Stande, weit genug von einander. Einige blieben in einem so bequemen Raume, daß sie immer die edelsten Bewegungen ohne Hinderniß fortsetzen und also auch aufs beste denken konnten. Andere behielten doch wenigstens die Natur des Feuers, und waren nicht mit dichten Theilen vermischt, nicht mit solchen Theilen, die schon ausgeartet waren. Das war ihm die ewige Welt.

Sein Schicksal ist also richtig von dem Herrn Brucker (*) vorgetragen worden, als "eine ewige Reihe „von schicklich verbundenen Ursachen und Wirkungen, „die aus der Natur des Feuers und seinen ewigen „Bewegungen folgen müßten.,, Verwirrung genug in wenig Worten. Die Bewegung sollte ewig seyn; das brachte der Begriff von der Ewigkeit der Substanzen

(*) §. 3. n. 16.

stanzen mit sich. Abwechselungen sollten auch in ihnen seyn, das zeigte sich in der Unterwelt offenbar genug, und eben deswegen wollte Heraklitus es nicht wagen die Unterwelt ewig zu nennen. Aber hier ist sein Widerspruch offenbar. War ihm denn die Oberwelt, die ewige Welt weniger wandelbar? Wenn Heraklitus noch heute vor dem Richterstule der Vernunft vortreten sollte, um seine Lehre zu rechtfertigen, so würde er erstlich gestehen müssen, daß seine ewige Welt damals eine Veränderung ihres eigenen Zustandes mußte erfahren haben, da eine Menge ihrer Theile von ihr ausgieng und zur Unterwelt wurde. Zweitens würde er nicht leugnen können, daß die Bewegungen dieser ewigen Welt, die er lehrte, so viel als Abwechselungen seyn sollten. Eine von ihnen war also eher als die andere; denn sie konnten nicht alle zugleich und von Ewigkeit gewesen seyn. Warum blieb es nicht bey der ersten Determination? Sie war allein, wie sie gegenwärtig war. Nichts war ihr hinderlich, nichts war vorhanden, das sie hätte verdrängen, und eine neue Beschaffenheit gründen können.

In der That hat Heraklitus die Lehre von den Veränderungen des Ganzen sehr weitläufig ausgedacht. „Alles,“, sagte er, „ist vergänglich, nur das Eine bestehet unveränderlich, dasjenige, aus welchem alle andere Dinge zur Veränderung hervorgekommen
 „Aa „sind.

„sind.“ (*) Diese Nachricht enthält das ganze Lehrgebäude des Heraklitus. Sie enthält die Lehre von der Emanation und von den Veränderlichkeiten der Dinge. Man kan davon gewis seyn, daß Heraklitus unter den vergänglichen Dingen, die aus dem unveränderlichen Einen, aus der Gottheit sollten hervorgekommen seyn, auch die sichtbare Welt mit dachte. Sie wurde von ihm völlig so veränderlich gedacht, als jene Dinge seyn sollten. (**). Er dachte ihre Veränderlichkeit so groß, daß er die Gewisheit der sinnlichen Begriffe leugnete, und sogar Widersprüche gelten ließ. (***)

Man sollte glauben, daß ein solcher Mann nichts weniger hätte lehren können, als die Emanation. Aber er lehrte sie, um etwas besonderes zu lehren, und zugleich beschrieb er die Dinge, die er von der eigentlichen Gottheit als ihre Ausflüsse unterschied, eben so als Jederman in dem damaligen gelehrten Griechenlande sie beschrieb. Diese Widersprüche werden stets das Schicksal der Theorien seyn, die der Extension eine Ewigkeit und einen Ursprung aus Gott andichten.

Die Vernunft, die er Gott zuschrieb, bleibt in seinem System ganz unwirksam. Man wird nicht zugehen können, daß er die Emanation dem Willen des höchsten

(*) Aristot. de Coelo, L. III. c. 1.

(**) Aristot. Metaphys. L. XIII. c. 4.

(***) Aristot. Metaphys. L. III. c. 5. L. XI. c. 5.

höchsten Geistes zugeschrieben hätte. Er scheint die Vernunft nur deswegen als eine Eigenschaft Gottes angenommen zu haben, weil er nicht wußte wie er es sonst begreiflich machen sollte, daß sie in menschlichen Seelen ist, die er doch als vorzügliche Theile der Gottheit annehmen mußte. Aber wir wollen die Quellen der Irthümer nicht bey dem Heraklitus allein auffuchen, dem sein dikes Blut eben so leicht die Gelegenheit zu Träumen der Einbildungskraft werden konnte, als zur Schwermuth und zum Menschenhass. (*) Es kan nicht anders seyn; wer die Ewigkeit der Materie lehret, bauet sich eine Welt von Irthümern und Widersprüchen, die er nicht einmal ganz zu übersehen vermag.

Sechster Abschnitt,

Geschichte der Lehre von dem Daseyn Gottes nach den Begriffen des Sokrates und seiner Nachfolger.

§. I.

Sokrates.

Ein griechischer Weltweiser verdienet überhaupt die Aufmerksamkeit eines Untersuchers mit einem so unstreitigen Rechte, als Sokrates. Welcher

Na 2

(*) Laertius, L. IX. 6.

von ihnen hat eine so ausgebreitete Menge von Schülern hinterlassen? Oder vielmehr, welchem ist von so vielen nachfolgenden Philosophen die Ehre wiederfahren, daß sie ihn ihren Lehrmeister genennet hätten? Aber in dem Theile der philosophischen Geschichte, der uns gegenwärtig beschäftigt, können wir fast nichts mit Gewisheit von ihm sagen. Vielleicht wüßten wir mehr zu sagen, wenn Sokrates nicht so mancherley Schüler gehabt hätte. Man weiß, wie die Schüler eines angesehenen Mannes zu verfahren pflegen, wenn sie uneinig sind. Ein jeder will seine Meinungen dadurch schützen, daß er sie dreiste für das eigenthümlichste Lehrgebäude des gemeinschaftlichen Lehrers ausgiebt. Die Schüler des Sokrates haben sich dieses Kunstgriffes sehr fertig zu bedienen gewußt. Plato hat in dieser Sache bey allen sorgfältigen Kunsttrichtern seinen Glauben verloren, und die andern Schüler des Sokrates sind auch nicht über allen Zweifel hinaus. Xenophon selbst nicht, der auch in andern Fällen nicht die ganze Unpartheilichkeit eines Geschichtschreibers behauptet hat, die man von ihm rühmet. (*)

So viel können wir vom Sokrates mit Wahrheit sagen, daß kein anderer Heide vor oder nach ihm mit
glei

(*) Man überlege, um sich davon zu überzeugen, die übertriebene Nachlässigkeit seiner Nachrichten von dem grossen Epaminondas.

gleicher Anständigkeit von dem höchsten Wesen geredet hat. Deswegen verdienet er auch einen Bertheidiger, wie Herr Bruker ist. (*) Aber da, wo Sokrates in bestimmten Ausdrücken von Gott spricht, da redet er allein von den göttlichen Eigenschaften, welche man die moralischen zu nennen pfleget. Daraus läßt sich nicht schließen, was er von den metaphysischen Eigenschaften Gottes mag gedacht haben.

Man nimmt ganz gewis mehr an, als man beweisen kan, wenn man ihm die Lehre von dem Weltgeiste durchaus und in ihrem völligen Umfange zuschreibet. (**) Aber man hat auch nicht mehr Grund ihn nach der Denkungsart der wahren Weltweisheit reden zu lassen, und zu behaupten daß er von dem höchsten Wesen alle Begriffe der Ausdehnung, alles materialische entferntet hätte. Sollten wir nicht mehr von seinen Gedanken wissen, wenn er eine Lehre vortragen hätte, die seine Zuhörer als die größte Neuigkeit hätten betrachten müssen? Einige Stellen in Xenophon scheinen noch dazu das Gegentheil zu beweisen. Sokrates soll nach diesen Zeugnissen gesagt haben, „daß auch die Seele des Menschen des Göttlichen theilhaftig sey, und daß wir nicht einmal eine

Na 3

Ber-

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. II. §. 6.

(**) Cudworth Syst. intellect. p. 184. Der Kanzler von Mosheim hat diese Meinung mit Rechte verworfen.

„Vernunft würden haben können, wenn nicht ein Geist „vorhanden sey, von dem wir sie erhielten.“ (*) Aber vielleicht verdienen diese Worte eine gelindere Auslegung. Ich will die Gründe dieser Muhtmasung anzeigen.

Sokrates muß überhaupt als ein Mann angesehen werden, der sich sorgfältig enthalten hat die metaphysischen Eigenschaften der Gottheit zu bestimmen. Dies hat der Kanzler von Mosheim (**) gezeigt. Sokrates erkannte die Dreistigkeiten seiner Vorgänger der ionischen und eleatischen Philosophen, — und war um nicht auch die Dreistigkeiten der Pythagoräer? — für das was sie waren. Ein Mann von seiner Denkart, der sicher gehen wollte, mußte dadurch eher abgeschreckt als ermuntert werden sich in dieses Feld der schwersten Untersuchungen zu wagen. Daher rühmte er sich lieber seiner Unwissenheit. Denn in welchem Verstande sollte er sonst den so berühmten Ausdruck gebraucht haben, daß er nichts wisse als dieses, daß er unwissend sey? Ein Zweifler im eigentlichen Verstande war er nicht; obgleich in der Folge die Zweifler arglistig genug sich auf sein Ansehen beriefen. Er zweifelte weder an den moralischen Wahrheiten

(*) Xenophon de memorabil. Socrat. L. I. p. 453.
L. IV. p. 505. edit. Basil. 1545.

(**) Nam. zum Endworth, S. 184.

heiten noch an den physikalischen Erfahrungen. Aber an den metaphysischen Sätzen seines Zeitalters konnte er allerdings zweifeln. Sollte ein so scharfs denkender Mann nicht manche von den ungeheuren Folgen der Emanation und des Dualismus bemerkt haben? Sein Geständnis der Unwissenheit war keine heuchlerische Demuth. Es war eine unverstellte Empfindung, daß er von der Wahrheit entfernt sey, so wie die Weisen Griechenlands ohne Ausnahme von ihr entfernt waren. Alle seine Reden entdecken ein edles Verlangen nach der Wahrheit. Er empfand es sogar, daß sie ihm zur Glückseligkeit nöthig sey. Er hätte ihr näher kommen können, wenn er daran gedacht hätte, daß er einen Schritt wagen müste, der ihn in der That von der ganzen Denkungsart seiner Mitbürger würde entfernt haben. Aber er dachte wohl nicht daran, daß er einen solchen Schritt zu thun hätte.

Man setze sich in seine Stelle. Von dem subtilen Materialismus war seine Vorstellungskraft ohne allen Zweifel eben so eingenommen, als die Vorstellungskraft der ganzen heidnischen Welt davon eingenommen war. Wir vergessen die bekannte Geschichte von dem Ey des Columbus, wenn wir glauben, daß es einem heidnischen Lehrer so leicht gewesen sey sich über diesen Irrthum zu erheben. Wir vergessen, daß selbst in unsern Zeiten viele Leute, deren Redlichkeit in den Absichten ausser Zweifel ist,

noch immer Feinde der wahren Theorie von den beyderley Monaden sind, weil sie ihre Gedanken nicht so sehr erheben, als es nöthig ist wenn man eine so hohe Abstraktion erreichen will. Diese Leute würden, wenn ihnen alle Folgen ihrer geheimen Gedanken aufgedeckt werden sollten, darüber erschrecken sich selbst als Materialisten zu finden. Aber Sokrates konnte nicht so leicht dazu kommen, diese Entdeckung zu machen, oder wenn er sie auch gemachet hätte, sie zu verabscheuen. Wer dachte zu seinen Zeiten daran, daß es ein Irthum sey, wenn man sich die Geister als eine Art von ausgedehnten Wesen vorstellte?

Man setze noch dieses hinzu, daß Sokrates zwar durch ein wirkliches Verschulden, aber durch ein solches Verschulden, welches in seinen Umständen sehr möglich war, nicht alle Schritte gethan hat, die dazu gehörten, wenn er den wahren Begriff der geistigen Wesen erreichen sollte; so wird man es für so gut als gewiß annehmen können, daß er im Grunde ein Materialiste war. Dachte er nach dieser Vorstellung weiter und überlegte alles was er in den Sätzen seiner Vorgänger fand, alles was ein Materialiste von Gott lehren kan; so mußte er endlich, da er nicht übereilt seinen Beyfall geben wollte, bis an die Widersinnigkeiten kommen, die der Materialismus in der Lehre von Gott durchaus nicht vermeiden kan. Was blieb dem

dem Sokrates übrig? Da er sich nicht in den Sinn kommen ließ, daß der erste Grund dieser Widersinnigkeiten, daß der Materialismus selbst ein Irthum sey, so blieb ihm nur der Schluß übrig, daß die metaphysischen Begriffe von Gott für alles menschliche Denken viel zu hoch wären. Daher kam sein Zweifel, daher kam es, daß er sich immer in seinem Vortrage der allgemeinsten Redensarten bediente.

Und so müssen seine Ausdrücke angesehen werden; selbst der, den wir aus dem Xenophon angeführet haben. Wir müssen uns enthalten sie zu erklären, wenn wir billige Richter seyn wollen. Denn Sokrates selbst enthielt sich sie zu erklären.

Nach diesen Beurtheilungen werden wir uns auch nicht sonderlich auf Plutarch's Zeugnisse verlassen können, der ihn durchaus in der Lehre von Gott für einstimmig mit dem Plato und für einen erklärten Verteidiger des Weltgeistes ausgiebet. (*)

Ich glaube nicht, daß wir den Sokrates in diesem Stücke näher würden kennen lernen, wenn wir gleich mit eben so viel Gewisheit wüßten, was er durch seinen Schutzgeist mag verstanden haben, als wir es nicht wissen. Vielleicht würden wir dadurch den sittlichen Charakter des Mannes besser bestimmen können; und auch dieses nur vielleicht, weil es noch immer möglich

(*) De plac. Philos. L. I. c. 3. 7.

ist daß Sokrates sich eines Schutzgeistes rühmen und doch kein Praler seyn konnte. Aber seine Gedanken von Gott würden uns dadurch nicht im geringsten deutlicher werden.

§. 2.

Aristippus.

Es kan für ziemlich willkürlich gelten, welche von den besondern Schulen, deren Stifter sich Lehrlinge des Sokrates nannten, zuerst untersucht wird. Wir wollen zuerst die weniger merkwürdigen untersuchen. Die cyrenäische Secte hat das besondere, daß ihre Lehrer ziemlich einig waren. Wenigstens waren sie es um ein merkliches mehr, als es in den übrigen Schulen der Weltweisen gewöhnlich war, oder gewöhnlich werden wird. Aristippus und seine Anhänger folgten dem grossen Lehrer, dem alle seine Schüler zu folgen scheinen wollten, darin getreuer als die meisten Andern, daß sie sich vorzüglich in dem moralischen Felde aufhielten. Sehr wenig wagten sie sich in das metaphysische. Aber sie giengen doch gleich einen Schritt weiter als Sokrates selbst, wenn sie alle Lehren von den Ursachen der Dinge, die über die sinnlichen Begriffe erhaben sind, für ungewis hielten. (*) Das hatte Sokrates nicht behauptet. Er wollte nur nicht, daß

(*) Cicero in Lucull. c. 7. Sextus Empiricus adu. Mathemat. L. VII.

daß man sich erkühnen sollte die Eigenschaften des höchsten Wesens mit einer angeblichen Zuverlässigkeit zu bestimmen.

Man darf sich nicht wundern, daß Aristippus einen besondern Satz seines Lehrers ins Allgemeine ausgedehnet hat. Der Wollüstling unter den Philosophen, dieser Mann nach der Welt, den alles gleich gut kledete, das Statskleid und der abgetragene Mantel; (*) dieser galante Philosophie mochte wohl für das schwere Nachdenken zu bequem seyn. Er wünschte aus Ehrgeiz, daß dieses Nachdenken ohne Unterschied unnütze seyn mögte, und für unnütze konte er es halten, wenn er nur sich erst überreden konte, daß es ganz ungewiß sey. Die Ueberredung ist bald vorhanden, wenn eine heftige Begierde ihr auf den halben Weg entgegen gehet. Unsere Stutzer in der Philosophie, denen Witz für Gründlichkeit und ein kühner Anstand für Beweise gilt, denken eben so zuversichtlich als Aristippus dachte, und gehen in ihrem Leichtsinne noch wohl weiter, als er gieng.

§. 3.

Die Schüler des Aristippus.

Man begreift leicht, was ein solcher Lehrer für Schüler ziehen konte. Die Schüler des Aristippus glaubten daß er Recht hätte, entweder weil sein Ansehen

(*) Laertius L. II. f. 67.

sehen sie überredete, oder sie glaubten es, weil sie einen gleichen Bewegungsgrund zu dieser Ueberredung hatten, als er selbst. Was kan man von dergleichen Leuten in der Lehre von Gott erwarten? Nichts mehr als daß vielleicht ein Berwegener unter ihnen aufstehet, und das Verschulden der Unwissenheit bis zur Schändlichkeit der Gottesleugnung selbst treibet.

Dies ist auch wirklich in ihrer Schule geschehen, wenn die Zeugnisse gültig sind, welche uns die Alten vom Theodoros, vom Evemerus und vom Bion hinterlassen haben. Herr Bruker hält diese Zeugnisse für verdächtig. Er betrachtet diese cyrenäischen Weltweisen als Opfer des griechischen Aberglaubens, gleich dem Sokrates selbst. (*) Es ist wahr, daß die Griechen fertig genug waren, diejenigen als Gottesleugner zu verfolgen, die nur Verächter der Abgötterey waren. Doch scheint es, als wenn die Schüler des Aristippos, von denen wir reden, nicht ganz von dem Verdachte frey gesprochen werden dürften, den so viele Zeugnisse gegen sie erregen. Wir wollen einen Versuch anstellen, diese dunkle Sache etwas aufzuklären.

§. 4.

Theodoros.

Die Schriftsteller des Alterthums sagen uns nichts anders vom Theodoros, als daß er die Götter geleugnet

(*) P. II. L. II. c. III. §. 11. 13.

net habe. (*) Man ist ungewis, ob man diese Ausdrücke in dem Sinne verstehen soll, daß Theodorus die Gottheit überhaupt geleugnet hätte, oder ob sie nur so viel anzeigen sollen, daß er sich wider die falschen Gottheiten der Nationen erklärt hätte. Herr Brucker hält diese letzte Auslegung für die wahrscheinlichste.

Man kan nur dies mit Gewisheit von dem Theodorus sagen, daß er ein Feind der Abgötterey gewesen ist. Das konte er seyn, und zugleich konte er eine wahre Gottheit verehren. Er konte aber auch zugleich ein Gegner des Gözendienstes seyn und ein Gottesleugner. Welches von beiden er gewesen sey, das ist zweifelhaft.

Wenn wir uns der Muhtmasung überlassen wollten, die man von seinen Lehrern hernehmen kan, so würde man den Theodorus schwerlich vertheidigen können. Ausser dem Unterrichte, den ihm einige cyrenäische Weltweisen gegeben hatten, (**) war ihm noch der Unterricht des Pyrrho zu Theile geworden. (***)

Seine

(*) Plutarch. de plac. Philos. L. I. 7. Cicero de Nat. Deor. L. I. 1. 42. Laertius L. II. 97.

(**) Laertius, L. II. 98.

(***) Suidas, v. *Theodorus*. Dieser Pyrrho ist der Stifter der zweifelnden Secte gewesen. Suidas nennet ihn den ephektischen Pyrrho. So wurden diese Zweifler genennet, weil sie stets ihren Beifall zurückhielten. Laertius, L. IX. 69. 70.

Seine cyrenäischen Lehrmeister konten ihn gegen die erhabenen Wahrheiten der Metaphysik gleichgültig gemacht haben. Von dem Pyrrho konte er die elende Kunst gelernt haben, zu zweifeln, um im Zweifel zu bleiben, und aus Bequemlichkeit zu zweifeln.

Aber ein kleiner Umstand seines Lebens kan uns vielleicht zu einer andern Muhtmasung Gelegenheit geben. Laertius (*) erzählet uns eine Unterredung zwischen ihm und dem Meister in der Disputirkunst, dem megarischen Philosophen Stilpo. Theodoros wurde in der Unterredung lächerlich. Stilpo fragte ihn, ob er das wirklich zu seyn glaubte, was er seinem Namen nach seyn müste! Theodoros antwortete, ja. "So bist du denn," sagte Stilpo, "ein Gott." Theodoros nahm das Compliment mit Vergnügen an. Darauf sagte Stilpo; "Elender, aus solchen Gründen, würdest du auch zugeben müssen, daß du eine Krähe wärest, und wer weiß was sonst mehr." Ich begreife nicht, wie Theodoros sich dem Gelächter des Stilpo aussetzen konte; wenn die Anspielung auf seinen Namen allein der Grund von dem Spotte des megarischen Weltweisen war. Ein förmlicher Gottesleugner würde sich dadurch nicht haben fangen lassen. Theodoros muß eine besondere Meinung von der Gottheit gehabt haben, die dem Stilpo Gelegenheit

(*) Laertius, L. II. 100.

heit geben konnte ihn zu fangen. Kan es wol eine andere gewesen seyn, als daß er sich die Welt in solchen Begriffen dachte, die den Begriffen des Demokritus ähnlich waren? Dies allein konnte den Theodoros dahin bringen, einen Anspruch auf das Göttliche zu machen. Und diesen Anspruch muß er gemacht haben, wenn er den ersten spöttischen Schluß des Stilpo im Ernste annahm.

Kan diese Mußthmung gelten, so müssen wir den Theodoros als einen Mann beurtheilen, der erstlich den Aberglauben der Griechen verachtete, wie die meisten cyrenäischen Weltweisen, wie Pyrrho, wie selbst Demokritus denselben verachtete. Zwentens müssen wir annehmen, daß er zwar vorzüglich den Zweiflern geneigt gewesen ist, aber doch zugleich gedacht hat, wenn ja etwas von den metaphysischen Begriffen in Rücksicht auf Gott und die Welt wahr seyn sollte, so sey es das Lehrgebäude des Demokritus. Denn aus diesem Lehrgebäude konnte er folgern, daß seine Seele eben so gut des Namens einer Gottheit würdig sey als der höchste Geist selbst, so wie derselbe vom Demokritus war gelehret worden.

Nimmt man das an, was ich gemuþtmaset habe, so wird Theodoros nicht für einen förmlichen Gottesleugner können gehalten werden, wiewol seine Meinung nicht viel besser war, als der eigentli.

eigentliche Atheismus. Ich gestehe es sehr gerne, daß diese Muhtmasung nichts mehr als Muhtmasung ist. Ich kan es mir auch sehr gut gefallen lassen, wenn sie verworfen wird.

§. 5.

Evemerus.

Die meisten Nachrichten sagen uns von dem Evemerus nicht mehr, als sie vom Theodorus sagen. Sie sagen nicht eigentlich daß er das Daseyn der Gottheit geleugnet hätte. Sie sagen nur, daß er die Götter des Heidenthums verworfen hat. Er beschäftigte sich mit dem Beweise, daß sie nichts mehr gewesen wären als Menschen. (*) Plutarch allein lästet uns etwas mehr bestimmtes von ihm muhtmasen. In der Stelle, da er die berühmtesten unter den Weltweisen anführet, die von den Griechen als Atheisten gehasset wurden, (**) nennet er den Evemerus und lästet sich gleich darauf in eine ziemlich weitläufige Erzählung der Scheingründe ein, wodurch diese Männer ihre Sätze rechtfertigen wollten. Das hauptsächlichste dieser Scheingründe ist dasselbige, was noch in den neuern Zeiten von den Feinden der Wahrheit geschwazet wird. Die alten Ungläubigen schlossen; „wenn ein „Gott wäre, so würde eine Vorsehung seyn. Wäre eine
eine

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 42.

(**) Plutarch. de plac. Philos. L. I. 7.

„eine Vorsehung, so würde der Tugendhafte glücklich
„seyn, und der Bösewicht müste im Elende leben.“
Sie folgerten das Gegentheil aus den Erfahrun-
gen des Lebens. Also leugneten sie die Vorsehung
und zugleich die Gottheit mit ihr.

Es ist unnothig, ein solches System weitläufig
zu beurtheilen. Sein Inhalt ist offenbar. Leute, die
so schlüssen, sind ganz gewiß Gottesleugner im eigent-
lichsten Verstande. Es ist ganz etwas anders, die
Vorsehung allein leugnen, oder sie in der Absicht leug-
nen, daß man zugleich das Daseyn der Gottheit allein
aus seinen Begriffen von ihr beurtheilen will. Aus dem
ersten Irthume kan die Gottesleugnung nur gefolgert
werden. Der zweyte Irthum ist selbst schon eine
Gottesleugnung.

Diesen zweyten Irthum müssen wir für den Ir-
thum des Evemerus halten, wenn anders das Zeug-
nis des Plutarch unsern Glauben verdienet. Es ist
wahr, er saget nicht ausdrücklich, daß insonderheit E-
vemerus so geschlossen hätte. Aber er saget, die Gottes-
leugner pflegten so zu schlüssen, und er nennet den
Evemerus in dem Verzeichnisse dieser Unglücklichen.

Ich muß noch eine Anmerkung machen. Plutarch
nennet in demselbigen Verzeichnisse auch den Theodo-
rus. Ich habe es versuchet, die Meinung des Theo-
dorus etwas anders zu beschreiben. Ich halte sie für

keine förmliche Gottesleugnung, sondern für eine ver-
steckte, wie der Atheismus des Demokritus war. Ich
glaube, man kan diese Erklärung annehmen und die
Nachricht des Plutarch dennoch gelten lassen. Man
muß nur das annehmen, daß der Verfasser der Bü-
cher von den Lehren der Weltweisen in dieser Nach-
richt etwas unbestimmt geredet hat. Diesen Fehler
hat er öfter begangen. Er wollte seinem Werke den
Wehrt der Kürze geben, und war nicht immer so glük-
lich ihm auch den andern viel wichtigern Wehrt zu ge-
ben, den Wehrt der Deutlichkeit.

Alle die Philosophen, von denen Plutarch hier re-
det, bestritten die Lehre von der Vorsehung. Daraus
folgerten sie, wenn sie die Lust zu disputiren ankam; „die
„Götter, die unser Griechenland anbetet, werden nur aus
„einem Irthume von ihm angebetet. Sie sind nichts we-
„niger als Götter.“ Diese Weltweisen sind beklagens-
wehrt, daß sie eine wirkliche Wahrheit lieber aus einem
Irthume schlüssen wollten, als aus Wahrheiten selbst.
Ihr Irthum riß sie weiter fort. Sie empörten sich gegen
den Begriff von der Gottheit überhaupt. Aber sie thaten
es nicht auf einerley Art. Einige waren unverschämt ge-
nug, die Gottheit geradezu zu leugnen. Wir haben Grund
zu glauben, daß Diagoras so unverschämt gewesen ist,
und auch Evemerus. Andere wollten der Bescheiden-
heit nicht ganz entsagen. Vielleicht konten sie sich
auch

auch in dem Irthum nicht genug verhärten, um die innere Stimme der Wahrheit gar nicht mehr zu hören, die einem Jeden das Daseyn Gottes zurufet. Aber sie verderbten die Wahrheit durch ihre Vorurtheile. Sie geriechten in ein widersinniges Geschwäze. Sie behielten nur den Ausdruck Gott. Ihre Beschreibung des höchsten Wesens war nichts besser als eine förmliche Verleugnung. Dies war der Irthum des Demokritus und vielleicht des Theodoros.

§. 6.

B i o n.

Bion war ein Witzling. (*) Man mag ihn immerhin einen schönen Geist nennen. Der Ausdruck ist einmal dazu bestimmt, sehr oft gemißbrauchet zu werden. Man muß gestehen, daß Bion einen bösen Gebrauch von seinem Wize gemacht hat. Sein moralischer Charakter war der Charakter eines Menschen, dem die Sinnlichkeit alles ist. (**) Ein Mensch, wie Bion, konnte von einem Lehrmeister, wie Theodoros, sehr leicht verführet werden.

Wir wissen nichts bestimmtes von den Meinungen dieses Mannes. Er muß aus den Meinungen seiner Vorgänger beurtheilet werden. (***)

B b 2

Der

(*) Laertius, L. IV. 46. 47. 52.

(**) Laertius, L. IV. 53.

(***) Ich begreife nicht, wie Bayle, art. Bion not. I. eine Nachricht des Seneca zum Beweise angenommen hat, daß

Der Leichtsinn, der die meisten Ungläubigen hervor-
gebracht hat, war auch der Grund von dem
Unglauben des Bion. Bion stellte den Ungläubigen
vor, weil er den witzigen Kopf vorstellen wollte. Ihn
traf das gewöhnliche Schicksal der Leichtsinnigen. Sein
mühtiger Witz verließ ihn auf dem Krankenbette. Der
Freigeist wurde abergläubig. (*)

S. 7.

Euclides.

Man hat nicht Ursache viel Aufmerksamkeit auf
die philosophischen Klopffechter aus der megarischen
Schule

daß Bion die Vorsehung leugnete. Seneca saget, daß
Bion, der überhaupt seinen Witz gerne durch die Behau-
ptung streitiger Meinungen zeigen mochte, es über sich
genommen hätte zu beweisen, daß alle Menschen Kirchen-
räuber wären, und daß niemand ein Kirchenräuber sey.
Das erste bewies er daraus; „weil alles den Göttern ge-
„hörte, so sey es stets ein Kirchenraub, wenn ein Mensch
„etwas zu sich nehmen wollte.“ Das zweyte bewies er
so; „weil nichts jemals aufhörte den Göttern zu ge-
„hören, es mögte an einem Orte bleiben oder an einen ge-
„bracht werden, so könnte man ihnen nichts entwenden,
„niemals ein wahrer Kirchenräuber werden.“ Seneca,
de benefic. L. VII. c. 7. Ich glaube es wohl, daß
Bion die Vorsehung geläugnet hat. Nach dem System
seines Lehrers mußte er sie leugnen. Aber die Erzählung
des Seneca kan hier nicht zum Beweise dienen. Sie
beweiset nur, daß Bion die Leute aus ihrer eigenen Den-
kungsart bestritt, indem er sie verwirren wollte.

(*) Laertius, L. IV. 54. 55.

Schule zu verwenden. Ihr Stifter, der streitsüchtige Euklides von Megara war ein Mann von einer sehr schnellen Denkungsart. Dies beweiset sein Vortrag, der, wie wir sagen würden, immer durch den Sorites gieng. (*). Ein solcher Mann kan sich selbst so gut übercilen, als seinen Gegner.

Wenn man die Lehre des Euklides von Gott und von dem, was er das einige Gute nannte, vortragen will, so hat man Ursache nur in zweifelhaften Ausdrücken zu reden. Die Nachrichten, die wir haben, sind nichts weniger als vollständig oder deutlich. Er soll gelehret haben, daß nur ein einiges Gut sey, Gott, die Weisheit, der Geist, lauter gleichbedeutende Ausdrücke, wie er sagte. Bayle sieht diese Ausdrücke für unerkklärbar an. (**) Er verwirft die Auslegung, die gewöhnlich angenommen wird. Sie betrachtet den Euklides als einen Mann, der zu den schüchternen Lehren des Sokrates viel pythagorische Kühnheit aus den Schriften des halben Pythagoräers, des Parmenides,

Bb 3

gebracht

(*) S. Laertius. L. II. n. 107. und die Auslegungen dieser Stelle im Bayle art. Euclide, not. C. und in des Herrn Bruckers Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. IV. §. 3. Bayle hat überhaupt in diesem Artikel richtiger von einer Nebensache, von der Streitsucht geurtheilet, als von dem Hauptgegenstande seiner ganzen Untersuchung vom Euklides selbst.

(**) Art. Euclide. not. B.

gebracht hatte. (*) Ihr zufolge sahe Euklides alles Gute für etwas an, das aus Gott hervorgekommen sey. Das Uebel betrachtete er als eine bloße Privation, als ein Nichts.

Die Gründe, deren sich Bayle bedienet diese Auslegung zu tadeln, die auch Eudworth angenommen hat, (**) sind vielleicht noch unrichtiger als der Tadel selbst. Bayle saget es sey ein ganz unverständlicher Mischmasch, wenn Euklides Gott und alles Andere, was er gut nannte, ein einziges Gut sollte genennet haben. Aber wenn es wahr ist, daß Euklides das Emanationssystem gelehret hat, — eine Auklärung, die wenigstens nicht mit Gewisheit widerlegt werden kan, — so war ihm nichts natürlicher als so zu reden.

Bayle saget zweitens, Euklides müste völlig in der Denkungsart philosophiret haben, die man in den neuern Zeiten kennet, wenn er alles Uebel ein Nichts in dem Verstande genennet hätte, daß es nur eine Privation seyn sollte. Bayle sezet hinzu, die Empfindung manches Uebels, z. E. des Schmerzens würde schon hinreichend gewesen seyn den Euklides zu überzeugen, daß dergleichen Uebel etwas mehr sey als eine bloße Privation.

Diese Einwürfe sind nicht genugsam gegründet. Euklides konte wohl auf dieselbigen Begriffe

(*) Laertius, L. II. 106.

(**) Syst. intellectual. p. 478.

griffe gerahten seyn, die in den neuern Zeiten noch weiter sind getrieben worden. Eine solche Erklärung des Uebels, als er nach der vom Bayle bestrittenen Auslegung vorgetragen hat, war seiner Spizfindigkeit natürlich genug.

Aber man hat nicht Ursache, den Euklides so sehr aus der neuern Denkungsart zu beurtheilen. Die Stelle des Laertius (*) kan verstanden werden, wenn sie nach der pythagorischen Denkungsart beurtheilet wird. Wahrscheinlicher Weise hat Euklides die dem Guten entgegengesetzten Dinge (**) für die nicht denkenden Theile der Materie gehalten, die in der pythagorischen Sprache ohnehin den Namen des Nichts führten. Eine Stelle im Cicero bestätigt diese Vermuthung. (***) Euklides sagte nur; „das sey gut, „was zugleich das Einige, das sich selbst Gleiche, das „Beständige sey.“ Die Ausdrücke bezeichnen die Monas der Pythagoräer, die Gottheit, den geistigen Grund der Dinge.

Euklides wußte selbst nicht recht, wie er sich in der Lehre von Gott verhalten sollte. Einmal sprach er so zuversichtlich von demselben, als wir es aus der Stelle des Laertius bemerkt haben. Ein andermal nahm er

Bb 4

die

(*) L. II. f. 196.

(**) Τα ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ.

(***) Cicero in Lucull. c. 42.

die Furchtsamkeit des Sokrates an, (*) und sagte er wüßte nichts gewissers von den Göttern, als daß sie Feinde der Vorwitzigen wären. Eine Uneinigkeit mit sich selbst, die völlig dem Charakter eines Mannes gleicht, der alle seine Seelenkräfte dazu anwendet Verwirrungen zu stiften. Wer immer damit beschäftigt ist andere Leute verwirret zu machen, häuſet leicht so viel Verwirrungen der Begriffe zusammen, daß sie endlich ihm selbst unauflösbar werden.

Ob Euklides eine Art des Emanationssystems gelehret habe, oder ob er den Dualismus vorgezogen habe, das kan nicht gewiß ausgemachet werden. Als ein Schüler des Parmenides war er vielleicht mehr dem Dualismus geneigt, als dem andern Irrthume. Aber er scheint überhaupt diese Fragen vermieden zu haben. Seine Ausflucht war diese, daß er von den körperlichen Gegenständen mit Verachtung redete.

§. 8.

Stilpo.

Die Nachfolger des Euklides geben uns wenig Stoff zu Untersuchungen. Man kan sich nicht auf die Ausdrücke solcher Leute verlassen, denen es eine Freude ist alle Welt durch den Doppelsinn ihrer Ausdrücke in Verlegenheit zu setzen.

Nur

(*) S. des Herrn Bruckers Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. IV. §. 3. n. 4.

Nur vom Stilpo müssen wir reden. Er ist zu den Gottesleugnern gezählet worden. Die Athenienser bestraften ihn wenigstens als einen Verächter ihrer Götter. Alle seine Sophisterei konnte ihn nicht von der Strenge des Areopagus retten. (*) Es ist gewis, daß er die Abgötterei verachtete. Er wagte es nur nicht immer, dreiste zu sprechen. (**)

Der Verdacht, daß Stilpo ein Gottesleugner sey, würde sehr ungegründet seyn, wenn er allein auf seine Verachtung der Götzen gegründet wäre. Der Verächter des Gözendienstes kan zugleich ein wirklicher Gottesleugner seyn. Er kan aber auch eben sowol ein Verehrer des wahren Gottes seyn.

Bayle giebt einen stärkern Grund zu diesem Verdachte an. (***) Diesen Grund enthält eine besondere Meinung des Stilpo. Laertius erzählet sie. (****) Stilpo verwarf die Theorie von den allgemeinen Dingen, (*****) von den Geschlechtern und Gattungen, wie wir sagen würden. Plutarch bestätigt diese Nachricht. (*****) Stilpo sagte, eine Sache könne nicht von der andern gesaget oder prädiciret werden. Diese Seltsamkeit folgte aus jenem Satze. Wenn es

Bb 5

keine

(*) Laertius, L. II. 116.

(**) Dasselbst 117.

(***) Bayle, Diction. hist. et crit. art. Stilpon, not. H.

(****) Laertius, L. II. 119.

(*****) τὰ ἕδη.

(*****) Plutar. adu. Coloten, L. II. Op. T. III. p. 2051. 2052.

keine allgemeinen Dinge giebt, so kan kein Gegenstand das Prädicat des andern seyn. Ein jeder wird nur sein eigenes Prädicat seyn, und was das Prädicat eines Gegenstandes seyn soll, das muß mit demselben einerley seyn. So schloß Stilpo.

Plutarch bemühet sich den Stilpo zu entschuldigen. Er saget; ein Mann, wie Stilpo, verdiene aus seinem untadelhaften Charakter beurtheilet zu werden. Man müsse einen kleinen Einfall, den Stilpo nur als einen Scherzbeweis gegen die damaligen Klüglinge hervorgebracht hätte, nicht nach der Strenge beurtheilen. Bayle aber beurtheilet diesen Einfall wirklich nach der äuffersten Strenge. Er folgert daraus alle Grthümer derjenigen scholastischen Weltweisen, die man unter dem Namen der Nominalisten kennt. Er folgert den Spinosismus selbst daraus.

Ich glaube daß der Spinosismus aus dem Satze des Stilpo gefolgert werden kan, wenn man die Folge weit genug hinausführen will. Aber hat Stilpo selbst an diese Folge gedacht? Seine nächste Absicht, da er die allgemeinen Dinge verwarf, war unfehlbar diese, daß er die Pythagoräer tadeln wollte. Diese Weltweisen und genug andere, die ihnen in dieser Sache folgeten, z. E. die Platoniker, vermengten den wahren Begriff von den allgemeinen Dingen mit ihren Einfällen von den geistigen Dingen, den Ideen. Sie selbst

selbst machten keinen rechten Unterschied unter den zweyerley Gegenständen, die sie durch das eine Wort bezeichneten. Stilpo, der sie nur zu widerlegen suchte, verlangte nicht die Sache dadurch aufzuklären, daß er die Begriffe auseinander gesetzt hätte. Ihm war es lieb eine schwache Seite an seinen Gegnern entdeckt zu haben. Von dieser Seite grif er sie an. Sein Witz, und der herrschende Gebrauch seiner Sekte mit den Worten zu spielen, kamen dazu. Ich halte es wirklich mehr für ein Spiel des Wizes, als für eine Meinung, die grosse Geheimnisse verbergen sollte, wenn Stilpo gegen jene Philosophen behauptete; „man muß nicht sagen, zehntausend Reuter; sondern man muß sagen, Reuter sind Reuter, und zehntausend sind zehntausend.,,

In dieser Sache kan ich kein Bedenken tragen Baylens Beurtheilung für übertrieben gekünstelt zu erklären. Herr Bruker hat sie schon dafür erklärt. (*)

§. 9.

Die Cynische Schule.

Noch sind die grössern Schulen übrig, die von den Zuhörern des Sokrates sind errichtet worden, die Cynische und die Akademische. Beide sind merkwürdig. Die erste ist es mehr wegen einer andern Schule, die aus ihr entstand, als an sich selbst. Die zweite ist

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. IV. §. 10. n. 1.

ist sowohl an sich merkwürdig, als wegen einer vierten Schule, die aus ihr hervorkam.

Wir wollen zuerst die Sätze der Cyniker vortragen, weil sie sich in denselben weniger von dem gemeinschaftlichen Lehrer entfernt haben, als Plato und seine Schüler. Die cynische Philosophie war eine Weltweisheit des Bettelstolzes. Antisthenes, ihr Stifter, war ein stolzer Mann, und Sokrates verwies ihm einst die Eitelkeit den abgeschabten Theil seines Rokos mit Fleiße sehen zu lassen. (*) Mit einem Worte; diese Leute wollten sich nicht damit begnügen, zu zeigen daß man arm seyn könnte, ohne durchaus elend und verachtungswehrt zu seyn. Sie wollten aus ihrem Mangel der Glücksgüter eine neue Art von Reichthume machen, und noch stolzer auf ihre Lumpen seyn als der Reiche auf seinen Purpur. Dazu erwählten sie den natürlichsten Kunstgrif; sie machten das verächtlich, was ihnen fehlte. Nicht der Reichthum allein wurde von ihnen verspottet; alles, wozu man nach den Einrichtungen des Lebens einige Glücksgüter gebraucht, mußte ein Gegenstand ihres Hasses werden. So verachteten sie die schönen Wissenschaften, weil ihr Unterricht etwas kostet. Sie verachteten die Naturkunde, vielleicht aus gleichem Grunde. Nur darin blieben sie dem Lehrer, dessen Sitten die

ihrigen

(*) Laertius L. VI, 8.

ihrigen durch eine erzwungene Rangigkeit so ungleich wurden, noch ähnlich, daß sie sich von metaphysischen Untersuchungen enthielten.

§. 10.

Antisthenes.

Vom Antisthenes selbst ist nichts weiter aufgezeichnet, als daß er die Einheit Gottes erkannt und die Nationalgötter der Völker für geringere Wesen erklärt hat. (*) Seine Begriffe von dem höchsten Gotte sind uns unbekannt, oder wir müssen einen Ausdruck seines Schülers, des Diogenes für eine Nachricht von ihnen halten.

§. 11.

Diogenes.

Diogenes lehrte, wenn anders dieser Ausdruck im Ernste von ihm ist gebraucht worden, daß alles von Gott erfüllet sey. (**) Daß ist ein Begriff von der Allgegenwart Gottes; aber gewiß nur ein heidnischer Begriff. Die wahre geistige Allgegenwart hat Diogenes nicht eingesehen. Man kan auch aus diesem Ausdrucke nicht urtheilen, ob Diogenes unter die Vereheidiger der Emanation oder des Dualismus zu rechnen sey.

Bayle

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 13.

(**) Laert. L. VI. 37. Bayle glaubet, daß Diogenes damals nur als ein Spötter geredet hätte. Art. Diogenes. not. N.

Bayle bringt Gründe vor, welche dieses Zeugniß überhaupt entkräften können. Aber man kan aus andern Gründen beweisen, daß Diogenes kein Gottesleugner gewesen ist. Der Sittenspruch, den Laertius von ihm aufgezeichnet hat, (*) ist keine Rede eines Gottesleugners. Er sagte; „die Götter haben den Menschen ein leichtes Leben geschenkt; aber die Menschen selbst verbergen sich dieses Leben, indem sie Leerbissen und Schminke suchen.“ Cicero (**) meldet daß er die Wahrsagungen vertheidiget hätte, weil die Götter sonst keine Liebe gegen die Menschen äußern würden, wenn sie ihnen nicht das Zukünftige vorherentdeckten. So irrig dieser Schluß ist, so beweiset er doch so viel, daß Diogenes einen Begriff von der Gottheit angenommen hat. Es scheint aber, daß er in der Folge diesen Begriff selbst verschlimmert hat. In seinem Alter wurde er von einem Seeräuber gefangen. Aus Verdrusse über diesen Zufall leugnete er in der Folge die Vorsehung. (***)

§. 12.

Charakter des Zeno.

Von den Cynikern waren die Stoiker Abstammlinge, so ähnliche Abstammlinge, daß sie nur ein Modestück

(*) Laert. L. VI. 44.

(**) Cicero de Divinat. L. I. c. 39.

(***) Cicero de Nat. Deor. L. III. c. 34. Bayle hat das Schwierige in dieser Nachricht gehoben. Art. Harpalus, not. I.

Kleid von jenen unterschied. (*) In der Sittenlehre war ihr Unterschied in der That nicht merklich, ausgenommen in den Regeln des äussern Verhaltens. Ihre Strenge hatte nur mehr Anständigkeit, denn sie vergassen den Wohlstand nicht. Aber in den metaphysischen Wissenschaften waren die Stoiker äusserst weit von den Cynikern unterschieden. Antisthenes und seine Freunde konten nicht grössere Verächter der Spekulationen seyn, als Zeno und seine Schüler Verehrer davon waren.

Es kan uns nicht gleichgültig seyn, auch von dem Charakter dieses Mannes etwas zu wissen. Die Geschichte seines Lebens lässet uns nicht anders schlüssen, als daß er ein ehrlicher Mann in gemeinen Leben, aber kein sonderlich gewissenhafter Gelehrter gewesen sey. Von der Redlichkeit seines bürgerlichen Lebens wissen wir die für ihn so ruhmvolle Probe, daß die Athemienser ihm die Thorschlüssel ihrer Festungen anvertrauten, und daß zu einer Zeit, da sie nichts weniger als sorglos seyn konten. (**) Hingegen ist die Zweydeutigkeit seiner gelehrten Aufführung aus der Undankbarkeit offenbar, welcher er sich gegen seine Lehrer schuldig machte. Er gab sich alle Mühe ihre Sätze

durch

(*) —, —, Stoica dogmata
A Cynicis tunica distantia.

Juvenal. Sat. 13.

(**) Laertius, L. VII. f. 6.

durch neue Benennungen unkennlich zu machen, damit er sie für seine eigenen Erfindungen ausgeben könnte. (*) Ihn beherrschete ein heftiger Ehrgeiz. Deswegen wollte er sich auch mit nichts geringern begnügen, als mit dem stolzen Ruhme der Verfasser eines allgemeinen Systems zu seyn, welches alles Merkwürdige der vorigen Lehrgebäude enthalten, und doch in den Ausdrücken so weit von ihnen entfernt seyn sollte, daß die Nachwelt es für unnütze halten müste sie einer Aufmerksamkeit zu würdigen.

Zu der Ausführung dieses Entwurfes hatte er den Beystand einer reichen Einbildungskraft und eines schnellen Scharffsinnes. Aber ihm fehlte das Schöne, welches den Witz des Plato so sehr erhöht hat. Zeno war zu finster, zu mürrisch, als daß er ein schöner Geist hätte seyn wollen. Er schweifete nicht in prächtige Reden aus, er zeichnete keine reizenden Gemälde der Einbildungskraft; aber er überließ sich dem ganzen Reize der Disputirsucht, und es war ihm immer lieb seine Gegner stumm zu machen, sollte es auch durch die unbescheidensten Wortverdrehungen geschehen.

Dieser Geist des Wortstreites blieb auch in seinen Schülern. Sie trieben ihre Neigung zu gelehrten Geheisterstreichen so weit, daß selbst Seneca, obgleich ein
äußerst

(*) Cicero de finibus, L. III. c. 1.

äußerst eifriger Stoiker, diese Aufführung hassen mußte. (*) Eben so groß war ihr Trieb zum gelehrten Diebstahle. Stets eigneten sie sich das Gute zu, das sie in einem fremden Vortrage bemerkten, und gaben es dreist für die alten Sätze ihrer eigenen Schule aus. Die Folge einer solchen Raubsucht ist bekannt. Hat ein System solche Grundfehler, als das stoische System wirklich hatte, so müssen seine Lehrer in tausend Widersprüche gerathen, wenn sie ihre Meinungen so oft mit den Gütern anderer Gelehrten bereichern wollen. Die Stoiker merkten selbst zuweilen das Unzusammenhängende ihrer Theorie, welches so viele Erweiterungen unvermeidlich machten. Man kan nicht leugnen, daß sie es nicht sollten bemerkt haben, oder man müste ihnen alles Nachdenken absprechen. Aber in solchen Fällen schützten sie sich dadurch, daß sie den Zuhörer und den Leser durch vielbedeutende Worte blendeten, bey denen sie selbst sehr wenig dachten.

§. 13.

Der Materialismus des Zeno.

In der Erzählung der dem Zeno eigenen Sätze hält uns gleich bey dem ersten Versuche dieselbige Schwierigkeit auf, die wir schon bey ähnlichen Erzählungen vor uns gefunden haben. Was wir von ihm wissen,

(*) Seneca, Epist. 48.

wissen, das wissen wir nur aus dem Munde seiner Schüler. Diese waren so wenig, als die Gelehrten aus einer jeden andern Sekte, stets unter sich einig. Ein Jeder wollte der ächte Schüler des Zeno seyn. Es kan also auch bey der genauesten Sorgfalt keine Sicherheit dafür gegeben werden, daß nicht bisweilen ein Satz als die wahre Meinung des Zeno sollte vortragen werden, der doch nur die Meinung eines seiner Schüler gewesen ist. Aber die Hauptsätze des Zeno können aus der Uebereinstimmung aller seiner Schüler geschlossen werden.

Alle Zeugnisse der Alten vereinigen sich darin, daß Zeno eine ewige Materie gelehret habe. Wie konnte er auch anders, da er von dem Irthume entfernt war einen ohngefährten Zufall zu glauben, und sich dem andern Irthume überlassen hatte, keine andere Substanzen zu glauben, als körperliche? Er sagte; „alles, was entweder Handlungen unternimmt oder Veränderungen leidet, muß ein Körper seyn.,“ (*) Dieser Irthum ist viel älter als Zeno selbst. Wir haben den Materialismus in allen Lehren gebäuden der Alten angetroffen. Zeno war nicht vermögend ihm durch ein anderes Mittel die Gestalt der Nichtigkeit zu geben, als durch die Dreifligkeit des Ausdruckes. Die andern Philosophen hatten lieber mit den Worten spielen wollen; sie hatten den Gebrauch

des

(*) Laert. L. VII. f. 56.

Des Wortes Körperlich auf die sichtbaren Gegenstände eingeschränket, um ihrem Volke nicht anstößig zu werden. Nicht leicht kan ein Gelehrter dem Volke anstößiger werden, als wenn er die eigenen falschen Begriffe des Volkes in unverstellten Ausdrücken vorträget. Insbesondere ist es nicht der Irrthum selbst, sondern nur der unverstellte Vortrag des Irrthums, wofür der Pöbel erschrickt. Er irret mit so vieler Unwissenheit, daß er Bestürzt wird, wenn man ihm seine eigenen irrigen Begriffe zu natürlich vorträget. Er denkt nicht zusammenhängend genug um sich überzeugen zu lassen, daß er auch die Folgen seiner Irrthümer müsse gelten lassen, wenn er die Irrthümer selbst behalten will. Er hat einige Redensarten im Gedächtnisse, mit denen der Kenner der Wahrheit wirkliche Begriffe verbindet. Der Pöbel denkt so viel als nichts bey ihnen; aber er liebet sie aus Achtung für die wirklich-grossen Männer die sie gebrauchet haben; er wird erzürnet, wenn man ihm sagt, daß sie sich zu den verkehrten Begriffen nicht schicken, die er in der That heget. Die Furcht für einem solchen Unwillen ihrer Nationen hatte den meisten Philosophen vor dem Zeno die Behutsamkeit in den Ausdrücken gelehret. Aber Zeno war wenigstens in dem Vortrage des Materialismus über diese Furcht weg. Seine meisten Schüler waren auch in dieser Dreistigkeit seine Nachfolger. Wir werden

sehen,

sehen, wie Kleanthes die Veränderungen der Seele beschrieb, welche sie bey ihren Vorstellungen leiden sollte.

In der That könnte man das Zeugniß entkräften, welches ich aus dem Laertius angeführet habe, wenn aus ihm allein der Materialismus des Zeno sollte bewiesen werden. Man könnte sagen, daß Zeno in jener Stelle nur von den irdischen Dingen geredet hätte. Aber seine Lehre von Gott selbst beweiset es unwidersprechlich, daß er ein wirklicher Materialiste gewesen ist.

§. 14.

Seine Lehre von der Welt.

Zeno theilte, gleich seinen Vorgängern, das Ganze der existirenden Dinge in die denkenden und in die nicht denkenden Dinge, in die Geister und in die von ihnen allen vorzüglich so genannte Materie. Beide zusammen nannte Zeno das Ganze, oder die Welt. Aber er setzte noch etwas drittes zu ihnen; den leeren Raum, der ausserhalb der Welt seyn sollte. (*) Dieser und das vorige zusammen genommen wurde von ihm das Alles genennet. Zeno erwälte diese Benennungen als eine Ausflucht, durch welche er das Unbequeme der beiden alten Irlehren, des Dualismus und des Emanationssystems zu vermeiden suchte. Herr

Brucker

(*) Laertius, L. VII. 140.

Brucker hat mit einer vollkommenen Richtigkeit bemerkt, daß es die Absicht dieses Weltweisen war, jenen beiden Irthümern auszuweichen. (*) Aber er konnte ihnen in der That nicht ausweichen. Er näherte sich dem Dualismus, indem er zween Gründe lehrte, den wirkenden und den leidenden, Gott und die Materie. Oder, wenn der leere Raum, den er lehrte, etwas von Wichtigkeit seyn sollte, so nahm er drey ewige Gründe der Dinge an, anstatt daß die meisten alten Dualisten nur zween gelehret hatten. Dieser Begriff hatte die unmittelbare Folge, daß die Materie nicht unendlich seyn mußte, weil sie von dem Raume umgränzet seyn sollte. Ein Satz, der dem Lehrer der Stoiker hätte können nützlich werden. Aber Zeno war zu sehr ein Materialiste, um einen guten Gebrauch davon zu machen. Er dachte, gleich allen Dualisten, ein unerschaffenes Chaos, den Stoff der körperlichen Substanzen, als die erste Anlage zu der nachmals regelmäßig eingerichteten Welt. (**) Seine Schüler nannten dieses Chaos die erste Materie. Von dem Chaos unterschied er Gott, völlig nach morgenländischen Begriffen, als einen feurigen Aether, dessen

Ec 3

Wohn-

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. IX. S. I. §. 7.
n. 5.

(**) Laertius, L. VII. f. 134.

Wohnsitz gegenwärtig in dem äussersten Umfange des Himmels sey. (*)

Auf der andern Seite näherte sich Zeno dem Emanationssystem. Es war ihm nicht genug die ganze Welt Gott zu nennen. (**) Dieser Ausdruck allein genommen könnte für eine Metaphore angesehen werden; (***) wiewol er die unschicklichste von allen Metaphoren seyn würde. Zeno gieng in der That weiter. Er betrachtete Gott und die Materie als ein Ganzes von Ewigkeit her. Er sagte; die ganze Welt sey so viel als die Substanz Gottes. (****) Dieser an sich unverständliche Ausdruck muß aus seinem ganzen System erklärt werden. Zeno wollte nicht, wie die eigentlichen Lehrer der Emanation, behaupten, daß die Materie aus der Gottheit ausgeschlossen sey. Er dachte

(*) Laert. L. VII. f. 139. In dieser Stelle wird eigentlich die Lehre des Chrysippus vorgetragen. Aber Zeno hatte in der Hauptsache eben so gelehret. Alle Aussprüche der Stoiker kommen darin überein, daß sie Gott als eine Substanz beschreiben, die durch alle Theile der Welt sollte verbreitet seyn. Plutarch. de plac. Philos. L. I. c. 7. Also dachten sie Gott als eine Extension. Ferner dachten sie das, was sie in der eigentlichen Bedeutung die Gottheit nannten, als eine kugelförmige Substanz. Seneca epist. 113. So dachten auch die Orientaler. Und alle Geister wurden von ihnen als etwas Aetherisches gedacht. Das Aetherische und das Feurige sind den alten Materialisten in der Hauptsache stets einerley gewesen.

(**) Laert. L. VII. 137. Seneca, Quaest. natural. L. II. c. 45.

(***) Cicero de Nat. Deor. L. II. c. 23.

(****) Laert. L. VII. 148.

te das nicht, was noch in den neuern Zeiten manche Mystiker gedacht und in seltsamen Kupfersüchen vorgestellt haben. Aber er dachte das, was jene Lehrer denken mußten, wenn sie sich selbst verständlich werden wollten. Mit einem Worte, Zeno glaubte, es hätte von Ewigkeit her ein Ganzes existiret, dessen Theile mehr von einer ähnlichen Natur gewesen wären, als von einer ganz gleichen Natur. Alle hätten etwas ätherisches, etwas feuriges an sich gehabt; aber nicht auf einerley Art. Einige von ihnen hätten die ätherische und feurige Natur so, daß zugleich alle ihre Eigenschaften oder Beschaffenheiten ewig wären, und nichts in ihnen könnte verändert werden. Diese Theile des Ganzen, denen zugleich die Gabe des Denkens eigen seyn sollte, nannte er Gott, in einer vorzüglichern Bedeutung des Ausdruckes. In der allervorzüglichsten Bedeutung war ihm Gott derjenige Theil der denkenden Naturen, oder des Geistigen, welcher beständig in einem Ganzen bleiben und nur durch seine abgesonderten oder ausgeschickten Theile die Körperwelt beherrschen sollte. Die übrigen Theile des Ganzen, die Grundstoffe der Körperwelt sollten zwar ursprünglich auch etwas ätherisches und feuriges gewesen seyn, (*) aber ohne eine völlig bestimmte Beschaffenheit. Zeno betrachtete sie als Dinge, die mancherley Beschaffen-

Ec 4 heiten

(*) Laert. L. VII. 142.

heiten annehmen könnten. Er wollte sagen, daß sie durch ihr Wesen nicht völlig bestimmt wären. Dafür sagte er in einem sehr unbequemen Ausdrucke, sie wären ganz ohne eigenthümliche Eigenschaften.

§. 15.

Seine Lehre von Gott überhaupt.

Wenn wir das Lehrgebäude des Zeno nach dieser Erklärung beurtheilen, so bleibt uns nichts übrig, als daß wir sagen, Zeno sey in der That ein Vorgänger des Spinoza gewesen. Dieser Mann, der einen Mittelweg zwischen dem Dualismus und dem eigentlichen Emanationssystem suchte, geriet in denjenigen Irweg, den schon vor ihm manche Vertheidiger der Emanation unwissend betreten hatten. Seine Sprache ist anders als die Sprache des Spinoza. Aber seine Gedanken sind nicht weit von den Gedanken des neuen Lehrers entfernt. Zeno spielte nicht, gleich dem Spinoza, mit dem Worte Substanz. Aber dafür spielte er mit den Worten, Gott und die Welt. Er betrachtete die Welt nicht als einen Ausfluß der Gottheit. Dieser Ausdruck der Morgenländer war für einen scharfdenkenden Mann zu leer. Aber er betrachtete alle Substanzen als ein Ganzes, und alle Theile der Welt als Theile der Gottheit. Er unterschied in der Gottheit vorzügliche und geringschätzig

Theile.

Theile. Die vorzüglichen machten nach seinem Begriffe die eigentliche Gottheit aus. Die andern bestimmte er zu den Veränderungen einer sichtbaren Welt. Die erste Materie des Zeno, diese Grundstoffe der Dinge, die selbst noch nicht recht durch eigenthümliche Beschaffenheiten sollten bestimmt seyn, und zugleich mit ihnen dasjenige, was aus ihnen werden sollte, die geformten Theile des Ganzen —: alles dieses wird nicht unrecht mit dem verglichen, was Spinoza die Modificationen der Gottheit nennet. (*)

§. 16.

Fortsetzung.

So muß also jener Ausspruch des Zeno verstanden werden, daß Gott der wirkende, der thätige Grund aller Dinge sey, und die Materie der leidende Grund. Nicht leicht wird in einem alten philosophischen Vortrage mehr Verwirrung angetroffen, als in den Nachrichten der Alten von diesem Satze des Zeno. Nichts ist unbestimmter als ihre Beschreibungen von Gott oder dem wirkenden Grunde, nach dem Sinne des stoischen Lehrers. Eine vorzügliche Ursache dieser Verwirrung ist die Mannigfaltigkeit der Ausdrücke, die von den Stoikern selbst sehr unbestimmt gebraucht

Ec 5

chet

(*) Die Aenlichkeit des stoischen und des spinosistischen Irrthums hat Herr Brucker richtig bemerkt. S. Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. IX. S. I. §. 8.

chet werden. Natur, Schicksal, Wille Gottes, alles wird ohne Unterschied von ihnen gebraucht. Man kan leicht denken, daß die Erzähler dieser Lehrsätze nicht viel sorgfältiger werden gewesen seyn, die Begriffe jener Redensarten aus einander zu setzen, als es die Lehrer selbst waren.

Es ist auſſer Zweifel, daß Zeno ſich in ſeinen metaphysiſchen Vorſtellungen verwirret hatte. Zuerſt, wenn man ſich ein willkürliches System beſchreibt, wird man nicht gewahr, daß ſeine Gränzen zu enge gezeichnet ſind. Man glaubet, der Umriß des Systems ſey groß genug für alle Wahrheiten, weil man zu der Zeit, da man dieſen Umriß zeichnet, nicht alle Wahrheiten einzeln überdenkt. In der Folge denket man an ſie, und wird gewahr, daß das System Lücken hat, weil ſie ihm fehlen. Iſt man nicht unverſchämt genug, ſie lieber zu leugnen als dem System Gewalt zu thun, ſo trägt man ſie noch hinein. Aber dieß geſchiehet durch einen Zwang, welcher die Verbindung des Ganzen ſtört. Dieſe nachgeholten Wahrheiten ſtreiten bald mit dieſem Theile des Systems, bald mit jenem. Zeno befand ſich in dieſem Falle. Seine Vorſtellungskraft war mit den Sätzen des Heraſlitus angefüllet, und Heraſlitus hatte die Emanation gelehret. Daher bekam das System des Zeno eine ähnliche Geſtalt. Aber Zeno empfand auch das

Wider-

Widersinnige des Emanationssystems. Daher wollte er auch den Dualismus in seine Lehre bringen. Der Dualismus enthält eine in den Irthum ausgeartete Wahrheit, so wie das Emanationssystem. Die Wahrheit in dem Dualismus ist diese, daß Gott und die Materie wesentlich unterschieden sind. Die Wahrheit in dem andern Lehrgebäude ist der Satz, daß Gott der Urheber der Welt ist. Beide Wahrheiten wollte Zeno in sein System bringen, und das System selbst sollte ein Vereinigungssystem von zweien alten Lehrbegriffen seyn, die durch grosse, wesentliche Irthümer verunstaltet waren. Ein solcher Plan konnte nicht ausgeführt werden, ohne daß Widersprüche in dem Vortrage des neuen Lehrers vorkommen mußten.

Diese Widersprüche sind eben so offenbar in demjenigen, was Zeno von der Herrschaft Gottes über die Welt lehrte. Ich sage mit Vorbedachte, daß Zeno nur von der Herrschaft Gottes über die Welt sprach. Von der Schöpfung konnte er in der That nicht sprechen. Denn derjenige kan die wahre Schöpfung nicht lehren, der die Ewigkeit der Materie lehret. Bald redete Zeno so, als wenn er es wirklich eingesehen hätte, daß ein freyer Wille Gottes die Welt geordnet hat. Er sagte; „daß der ewige Gott die Materie „durch die Vernunft beherrschete.,“ (*) So redeten auch

(*) Laertius, L. VII. 134.

auch seine Schüler von der Vorsehung. (*) Diese Sätze gaben seinem System ein vortheilhaftes Ansehen. Wie viele christliche Schriftsteller sind nicht dadurch überredet worden, zu glauben daß die stoische Weltweisheit vortreflich sey! Aber ein andermal redete Zeno ganz anders. Er sprach „von einer Natur, die ein Fortgang von Bewegungen sey, zu denen sie sich selbst bestimmet, so wie es die innern Grundursachen mit sich brächten; (**) die alles, was aus ihr sey, zu bestimmten Zeiten ausführte und in sich hielt; die allen diesen Dingen solche Beschaffenheiten gäbe, welche mit demjenigen übereinstimmten, wovon sie abgesondert, oder woraus sie hervorgekommen wären.“ In gleichen Betrachtungen sagte er mit seinen Schülern, „daß Gott, ein kunstvolles Feuer, auf einem eigentlichen (unveränderlichen) Wege in dem Weltbaue fortschritte, und daß die Welt die Grundanlagen in sich enthielte, aus denen alles nach dem Schicksale würde.“ (***)

Diese

(*) Man sehe die Schrift des Seneca von der Vorsehung.

(**) Ἐστὶ δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικὸς λόγους, u. s. w. Laert. L. VII. 148. Die innern Grundursachen waren dem Zeno nichts anders als die wesentlichen Beschaffenheiten der Dinge, in soferne diese Dinge Theile der Gottheit seyn sollten.

(***) Plutarch. de plac. Philos. L. I. c. 7. Der Ausdruck, daß Gott auf einem gewissen Wege in dem Geschäfte des Weltbaues fortschreite, bezeichnet die Nothwendigkeit der Einrichtungen, die Zeno glaubte, so wie Heraklitus sie geglaubet hatte.

Diese Ausdrücke tragen deutliche Zeichen der Aenlichkeit mit den Begriffen des Heraklitus an sich. Das Schicksal, welches Heraklitus beschrieb, die Vernunft, (*) welche die ganze Welt durchdringen sollte, dieser ätherische Körper, der sich durch alle Theile der Welt erstrecken sollte, (**) der selbst die Grundursache von den Beschaffenheiten der Dinge seyn sollte, (***) war einerley Hauptbegriff beym Heraklitus und beym Zeno. Man kan von jenen Ausdrücken des Stifters der stoischen Schule nur alsdenn einen bestimmten Begriff anzeigen, wenn man es als seine Meinung annimmt, daß schon in der Natur einer jeden Sache eine Grundanlage vorhanden sey, welche die Möglichkeit derjenigen Beschaffenheit enthielte, die der Sache in der Folge zukommen sollte, und daß die nachfolgenden einzelnen Determinationen der Sache, ihre abwechselnden Eigenschaften nur die einzelnen Entwiklungen aus jener Grundbeschaffenheit wären.

Hier muß ein Scheinwiderspruch aus dem Wege geräumt werden. Es wird als die Meinung des Zeno angeführet, daß die Materie an sich betrachtet keine Eigenschaften hätte, also auch nichts, das ihr eigenthümlich zukäme. (****) Aber wir haben schon
in

(*) Λόγος.

(**) Plutarch. de plac. Philos. L. I. c. 7.

(***) Laert. L. VII. 136.

(****) Laert. L. VII. 134.

in ähnlichen Fällen wahrgenommen, daß die alten Weltweisen dergleichen Ausdrücke nicht in der größten Strenge einer philosophischen Sprachkunst zu gebrauchen pflegten. Am wenigsten ist eine solche Gewissenhaftigkeit des Ausdruckes in einem stoischen Vortrage zu erwarten. Der Materie die eigenthümlichen Eigenschaften absprechen, ist in der stoischen Sprache nicht mehr gesagt, als wenn der Pythagoräer die körperlichen Dinge ein Nichts nennet. Die Stoiker wollten dadurch nur behaupten, daß die Materie unfähig sey durch sich selbst etwas regelmäßiges zu werden, und daß der Weltgeist allein vermögend sey dieses Geschäfte auszuführen. Diese Erklärung muß gewis angenommen werden, wenn man nicht lieber sagen will, daß Zeno und seine Schüler die allergrößten Seltsamkeiten von der Materie und von dem Weltbaue gelehret hätten. (*)

Durch

(*) Plutarch. de contrarietate Stoic. Op. T. III. p. 1928. de communibus notitiis adu. Stoicos p. 1976. In diesen zwei Stellen, vornemlich in der letzten, bemühet sich Plutarch aus dem stoischen Satze, daß der Materie keine Eigenschaft eigenthümlich zukäme, die schädlichste aller Folgen herzuleiten und die Stoiker zu beschuldigen daß sie Gott selbst für den Urheber des Uebels gehalten hätten. Es ist wahr, die Stoiker haben sich in der Lehre von dem Ursprunge des Uebels nicht nur großer Unbequemlichkeiten des Ausdruckes schuldig gemacht, sondern auch wirklich irrige Begriffe angenommen, weil sie in der That die

Durch diesen Satz öffnete sich Zeno zugleich eine Ausflucht gegen einen Angriff, den er vorhersehe. Er behauptete ein nothwendiges Daseyn der Dinge, und wollte doch gerne dem ganz natürlichen Einwurfe entfliehen, der gewis einen jeden Vertheidiger der unbedingten Nothwendigkeit beunruhigen muß, dem Einwurfe, daß Dinge, denen man täglich die augenscheinlichsten

Die sittliche Freiheit unserer Handlungen leugneten. Aber man kan nicht behaupten, daß der Grund ihres Irrthums dieser gewesen sey, den Plutarch dafür annimmt. Sie sagten; Gott hätte die Einrichtung des Ganzen nach den Vorschriften einer ewigen Vernunft festgesetzt. Dies hätten sie nicht sagen können, wenn sie nicht zugleich angenommen hätten, daß diese Vernunft ihre Entschlüssen nach einer Einsicht gefasset hätte, welche sich auf die natürlichen Beschaffenheiten der Dinge selbst als auf ihren Erkenntnisgrund beziehen sollte. Ich weiß, daß nicht leicht etwas so seltsames kan gedacht werden, das nicht einmal ein Philosoph sollte gelehret haben. Aber ich halte es in der That nicht für möglich, daß ein Philosoph jemals im Ernste den seltsamen Satz sollte behauptet haben, daß der Materie gar keine eigenthümlichen Eigenschaften, oder nach unserer Sprache, nichts Wesentliches zukäme. Das Widersinnige in dem stoischen Lehrgebäude ist dieses, daß es den Weltbau und die Einrichtungen der Dinge zugleich von einer völligen Nothwendigkeit herleitet, und auch von einem überlegten Entschlusse der Gottheit. Das letzte sagten sie, weil es eine Wahrheit ist, die sie in sich empfanden und die sie nicht leugnen wollten. Das erste sagten sie, weil ihr System es mit sich brachte. Indem sie beides zugleich behaupteten, lehrten sie Widersprüche.

lichsten Veränderungen abmerket, keines Daseyns von Ewigkeit fähig seyn können. Zeno gab es zu, daß ihr Daseyn nicht von Ewigkeit sey. Aber er spielte mit den Worten, und sagte Ewigkeit des Daseyns anstatt Ewigkeit der Beschaffenheit. Deswegen lehrte er ein Chaos; so schlecht sich auch dieser Begriff in sein System schickte. Diese eigenthümliche Beschaffenheit war ihm auch in dem genauesten Verstande die Natur der Dinge; denn die Stoiker gebrauchten das Wort Natur auch in andern Bedeutungen. Sie war ihm zugleich die erste Quelle der Nothwendigkeit, der die herrschende Gottheit selbst nichts sollte entgegensetzen können. Denn diese innere Beschaffenheit der Dinge, ihr Wesen erklärte er selbst für etwas, das göttlich sey, für das Göttliche, das in ihnen selbst seyn sollte.

§. 17.

Seine Lehre von dem Weltbau.

Wir müssen die Geschäfte untersuchen, die Zeno dem höchsten Wesen bey dem Weltbaue zuschrieb. Erst durch eine solche Untersuchung wird es klar, in welchem Verstande er Gott die wirkende Ursache der Welt nannte. Alle Stoiker dachten Gott als den Weltgeist. Der Gedanke war nicht neu; aber ihre Erklärung davon war neu, wenigstens in der genauen Bestimmung der Ausdrücke. Alle Weltweisen des alten

ten Griechenlandes, die Gott und die Welt ein Ganzes nannten und einen ernstlichen Begriff von Gott hatten, waren darin einig, daß sie Gott als den Geist erklärten, der die Welt besetzte. Aber bey dem gemein- schaftlichen Ausdrucke wurde nicht von ihnen allen ei- nerley Begriff gedacht. Um noch bestimmter zu re- den; die wenigsten unter ihnen hielten es für erklär- bar, wie Gott die Welt besetzte. Sie sagten über- haupt, daß Gott die Welt beherrschete. Sie sprachen auch wol davon, daß Gott die Welt durchdringe. Ein vieldeutiger Ausdruck. Aber sie dachten nichts be- stimmtes dabey. Zeno bemühet sich um eine Be- stimmung dieses Ausdruckes. Wir müssen die Erklä- rung seiner Schüler für seine Erklärung gelten lassen, da wir ihn allein aus seinen Schülern kennen. Wir haben zwei Stellen im Seneca, die uns den Sinn dieser Weltweisen begreiflich machen können. Die erste beschreibt den Sinn des Zeno in diesen Ausdrü- ken; „Gott ist die Seele der Welt. Aber was ist Gott? „Er ist das Ganze, das wir sehen, und er ist auch je- „nes Ganze, das wir nicht sehen. Erst alsdenn den- „ken wir uns in würdigen Vorstellungen seine Größe, „eine Größe, der nichts Gleiches gedacht werden kan, „wenn wir uns vorstellen daß er allein Alles ist, daß „seine Werke theils außer ihm sind, theils in ihm selbst. „Aber wie sollen wir den Unterschied der Natur Got-

tes und unserer Natur bestimmen? In uns ist die „Seele der beste Theil; in Gott ist nichts als Seele. „Er ist ganz Geist.,“ (*)

Die andere Stelle ist noch bestimmter. „Alle Dinge bestehen aus der Materie und aus Gott. Gott beherrscht jene Dinge, die, um ihn her verbreitet, ihm, als ihrem Herscher und Führer folgen. Dasjenige, aber, welches wirkt, Gott selbst, ist viel mächtiger, viel vortrefflicher, als das andere, die Materie, der Gegenstand göttlicher Wirkungen. Die Stelle, die Gott in der Welt einnimmt, ist dieselbige, welche die Seele in dem Menschen einnimmt. Was in der Welt die Materie ist, das ist an uns der Körper.,“ (**)

Diese Stellen machen das von neuem offenbar, was wir schon aus andern Nachrichten bemerkt haben, daß den Stoikern das Wort Gott ein sehr weitschweifiger Begriff war, daß sie das Ganze nur alsdenn Gott nenneten, wenn sie in einem rednerischen Schwunge dieses Ganze von demjenigen benennen wollten, was sie als seinen bessern Theil dachten, von dem Geiste, der seine Seele seyn sollte. Sie bestimmen auch den Begriff, den die Stoiker von dem Weltgeiste hatten. Wenn sie Gott als die wirkende Ursache des Ganzen betrachteten, wenn sie ihn als den Geist dachten, der das Ganze belebte und beherrschete, als einen Geist, der

(*) Seneca, Quæst. natural. in Praefat.

(**) Seneca, Epist. 65.

der in der Welt dasselbige seyn sollte, was in dem Menschen die Seele ist, (*) wenn sie das Ganze als ein Thier beschrieben, worinn Gott die Seele sey; (**) so redeten sie nicht in Ausdrücken, die sie für uneigentlich wollten gehalten wissen. Sie redeten im Ernste so. Sie hatten keine andere Vorstellung von dem Ganzen als diejenige, welche gewisse neuere Naturlehrer von dem Menschen gehabt haben, die das Geschäfte der Seele in den Körper dadurch bestimmen wollten, daß sie sagten, die Seele baue ihren eigenen Körper.

Durch diese und ähnliche Nachrichten wird erst die Erzählung des Laertius erklärbar. „Im Anfange, „da Gott noch ganz in sich selbst war, änderte er alle „Substanzen aus Luft in Wasser. Wie in dem Jovetus die Grundlage des Menschen ist, so hat Gott, „die Grundursache der Welt, eine solche Anlage in „dem Feuchten gelassen, damit er die Materie durch eine „gute Wirkung zur Hervorbringung aller Dinge befruchtete.,, (***)

Diese Erzählung ist in der That dunkel. Denn der Erzähler redet hier die eigentliche Sprache der Stoiker.

DD 2

Eine

(*) Mehr Bedeutungen des Ausdruckes Gott, in dem Sinne der Stoiker, hat der Kanzler von Mosheim gesammelt, Anm. zum Endworte, S. 507. Ingleichen Laert. L. VII. f. 147.

(**) Laertius, L. VII. f. 139.

(***) Laertius L. VII. f. 136.

Eine Stelle im Plutarch klärt sie auf. Sie enthält die Lehre des Chrysippus. „Da die Welt überhaupt „feurig ist, so ist sie ursprünglich ihre eigene Seele und „ihr eigener Beherrschungsgrund. Nachdem sie sich „aber in das Feuchte — das Chaos, die erste Mate- „rie — und in die darin eingeschlossene Seele verän- „dert hat, ist sie durch diese Veränderung ein Ganzes „geworden, welches eine Art von Körper und von „Seele besitzt, damit sie aus allem bestehen möge; „und so hat sie gegenwärtig eine andere Einrichtung, „als ihre ursprüngliche war. (*)

Alle diese Nachrichten zusammen verglichen, lassen uns den Sinn des Zeno ziemlich zuverlässig beurtheilen. Sie sind ein Beweis von der Richtigkeit jener Anmerkungen, daß Zeno und seine Schüler nicht viel mehr gethan haben, als daß sie ihre Vorlehrer plünderten, und aus allem ihrem gelehrten Raube ein unförmliches Chaos zusammen trugen, anstatt ein regelmäßiges Lehrgebäude aufzuführen. Den Einsfall von der ursprünglichen feurigen Natur der Welt hatten sie vom Heraklitus genommen, so wie Heraklitus selbst

(*) Plutarch. de contrarietat. Stoic. Op. T. III. p. 1934. Meine Uebersetzung ist eine Umschreibung geworden. Ich habe es für wichtiger gehalten den eigentlichen Sinn des Chrysippus begreiflich zu machen, als eine Uebersetzungsregel zu beobachten, die im Grunde nur eine Regel der Zierlichkeit ist.

selbst ihn von den Orientalern geborget hatte. Die Erklärung des ersten Chaos, daß es eine Feuchtigkeith sey, ist eine bloße Wiederholung desjenigen, was schon lange zuvor Thales gesagt hatte. Und, daß wir zur Sache selbst kommen, diese Nachrichten sind ein vollständiger Beweis, daß man den Zeno nicht mit Unrechte beschuldiget, wenn man sagt, daß er sich sehr unglücklich bemühet habe die beiden allgemeinen Irthümer der Heiden zu vereinigen. Vor dem Weltbaue sollte Gott und die Materie ein Ganzes gewesen seyn. Was für ein Ganzes, das konte Zeno selbst nicht sagen. Er wollte nicht zwey unendliche Gründe lehren, die vor dem Weltbaue einander fremd gewesen wären. Er wollte nicht sagen, daß die Substanzen der Unterwelt eigentliche Ausflüsse der Gottheit wären. Er verlor sich in ein unverständliches Geschwätze, welches beide Meinungen zugleich enthielt, und woben er selbst ganz gewiß nichts bestimmtes dachte. Indem Zeno sagte, daß die Gottheit im Anfange ganz in sich selbst gewesen sey, dachte er eine Gottheit, die vom Anfange mit gewissen andern Dingen sollte vermengt gewesen seyn, von denen er selbst nicht wußte, wie er sie denken sollte. Er beschrieb diese anderen Dinge, die Gründe der Materie, als etwas der Gottheit ähnliches. Er mußte so reden, da er einmal den Einfall hatte, daß alles vom Anfange ein Ganzes gewesen

Dd 3

wesen sey, und daß dieses Ganze die Gottheit seyn sollte. Deswegen beschrieb er diese Dinge auch als etwas Feuriges; aber als ein solches Feuriges, welches seine Natur verändern könnte. Dies, sagte er, sey geschehen, da sie von der Gottheit in das erste Chaos; in die Feuchtigkeit, wären verwandelt worden. Er glaubte, zu dieser Zeit hätte die eigentliche Gottheit einige von den ihr eigenthümlichen Feuertheilen mit jenem Chaos verbunden, damit es in eine Ordnung kommen und darin bleiben könnte.

§. 18.

Sortsezung.

Zeno und seine Schüler lehrten Theilungen in der Gottheit. Jeder Weltkörper enthielt nach ihren Begriffen etwas besonderes Göttliches. (*) Indem sie diese Theilungen lehrten, wollten sie keine solche Absonderungen lehren, die den Zusammenhang dieser besondern Theile mit dem Ganzen der Gottheit aufheben sollten. Vielmehr behaupteten sie die Fortdauer dieses Zusammenhanges, und es geschahe zu Folge dieser Lehre, daß sie sagten, Gott sey überall gegenwärtig, wo eine Wirkung von ihm, wo etwas von dem göttlichen Verstande könnte bemerkt werden. (**) Zwar wußten sie selbst nicht, wie sie diesen Zusammenhang mit

(*) Laertius, L. VII. f. 138.

(**) Seneca de Beneficiis, L. IV. c. 7.

mit den Erweiterungen des Raumes vereinigen sollten, die ihr System nothwendig von diesen Theilen des Weltgeistes behaupten mußte. Aber diese Verwirrung der Begriffe, der sie sich aussetzen mußten, um ihr System nicht zu verlassen, war nicht ihnen allein eigen. Die Philosophen vor ihnen, die gleichfalls Gott eine Ausdehnung zuschrieben, waren einer ähnlichen Verwirrung der Gedanken ausgesetzt, so oft sie die Wirkungen der Gottheit beschreiben wollten. Man kan sich von dieser Verwirrung, von diesem eigentlichen Nichts der Gedanken keine natürlichere Vorstellung verschaffen, als wenn man sich von einem Materialisten, der die Seele mit den in einem sehr unbequemen Ausdrucke sogenannten Lebensgeistern, mit dem Feinsten des Blutes, mit dem Nervensaft für eines hält, seine Meinung von der eingebildeten Ausbreitung des Geistes durch den Körper erklären läßt.

Wir haben hier eine neue Gelegenheit zu zeigen, daß man den Stoikern nicht ohne Grund einen Materialismus aufbürdet, sondern daß wirklich ihre Begriffe von Gott materialistische Begriffe waren. Diesem Irrthume waren sie so getreu, daß sie, wie wir schon vorhin bemerkt haben, alles Existirende für körperlich erklärten. Zwar haben die spätern Schüler des Zeno etwas behutsamer geredet. Seneca sagte, Gott sey nichts als Geist allein. Aber wenn wir uns erinnern,

daß die alten Philosophen das Wort Geist zwar dazu gebrauchten um eine denkende Natur zu bezeichnen, aber keine einfache Substanz dabey dachten, so fällt das vermeinte Gute in dem Ausdrucke des Seneca weg. Die ganze Stelle saget alsdenn nichts mehr, als daß ein Mensch, und so auch eine andere erschaffene denkende Substanz ausser ihren denkenden Theilen noch andere und zwar gedankenlose Theile hätte, die Theile eines eigentlichen oder sichtbaren Körpers; — Denn allein das Sichtbare nannten sie einen Körper — ; Gott aber oder der Weltgeist an sich betrachtet sey ganz Seele, ganz aus denkenden Theilen zusammengesetzt. Also ist auch Seneca nicht gelinder zu beurtheilen als die andern Stoiker, und sie alle hatten den eigentlichen Irthum der morgenländischen Philosophie behalten, daß Gott ein Feuer, sey so wie menschliche Seelen, die ohnehin Theile des Weltgeistes seyn sollten, eine feurige Natur hätten. (*) Wenn Zeno Theile der Gottheit dachte, die durch das Ganze der Welt verbreitet seyn sollten, so dachte er Gott in materialistischen Begriffen.

§. 19.

(*) Laertius, L. VII. f. 156. 157. Plutarch. de plac. Philos. L. I. c. 6. 7. de communibus notitiis adu. Stoicos, Op. T. III. p. 1991. Diese letzte Stelle ist eine von denen, die den Materialismus am deutlichsten enthalten.

§. 19.

Lehre des Zeno von dem Nachschlusse Gottes wegen der Welteinrichtungen.

Alle diese Begriffe des Zeno brachten in sein Lehrgebäude noch eine andere Verwirrung. Nichts kan unverständlicher seyn, als die Erklärung der Stoiker von der Handlung, wodurch Gott die Welt in Ordnung gebracht hätte. Wir haben schon gesehen, daß sie von einem göttlichen Willen redeten, den sie als den Grund der Welteinrichtung beschreiben. Aber diesen Satz, der an sich betrachtet der eigentlichste Ausspruch der Wahrheit seyn würde, machten sie sich selbst zum Irrthume. Denn sie wollten alles in der Welt aus den Regeln einer unbedingten Nothwendigkeit erklären. Sie waren darin einig, daß Alles von einer unvermeidlichen Bestimmung geführet würde; nicht die Handlungen der Menschen allein, sondern auch alle andere Auftritte in der Welt ohne Ausnahme. (*) An eine Schöpfung aus Nichts dachten sie so wenig, als ihre Vorlehrer daran gedacht hatten, oder ihre Zeitgenossen an dieselbe dachten.

Bei diesen Begriffen, da sie glaubten daß Gott nach einer unvermeidlichen Nothwendigkeit die Welt aus dem Chaos geformet hätte, war es erstlich eine Selt-

DD 5 sam-

(*) Laertius, L. VII. f. 148. 149. Seneca, de providentia, c. 5. Quaest. natural. L. II. c. 35. 36.

samkeit in ihrem System, daß sie nicht dieser Ordnung der Welt eben sowol eine Ewigkeit zuschrieben, als den Existenzen ihrer einzelnen Theile selbst. Diese Seltsamkeit ist in den meisten andern Lehrgebäuden sichtbar, die wir schon beschrieben haben. In dem stoischen ist sie vorzüglich merkbar. Zeno, der eine viel genauere Vereinigung Gottes und der Materie lehrte, als die eigentlichen Dualisten, hätte seinem Irrthume wenigstens eine mehr natürliche Gestalt geben können, wenn er gelehret hätte daß der Geist, der die Welt als seinen Körper sollte gebauet haben, dieses Geschäft von aller Ewigkeit her unternommen hätte. In keinem alten System hat das Chaos eine unschicklichere Stelle, als in dem stoischen. Aber der allgemeine Begriff, der noch in der Denkungsart der meisten heidnischen Völker als ein Ueberbleibsel der wahren Lehre von der Schöpfung gegenwärtig war, daß der Weltbau nicht von Ewigkeit her sey, scheint auch für den Zeno zu mächtig gewesen zu seyn, als daß er es hätte versuchen sollen sich gegen denselben zu empören.

Zeno und seine Schüler erkannten den Willen Gottes für den Grund von der Welteinrichtung. Aber in ihrem System war nur der Ausdruck richtig; der Begriff, den sie mit ihm verbanden, war falsch. Sie vermengten ihre falschen Vorstellungen von dem Schicksale und den wahren Begriff von dem göttlichen Willen

len mit einander. Eine solche Mischung des Irthums und der Wahrheit konnte in ihren Gedanken nur Verwirrung hervorbringen. Hier ist ihre zweyte Seltsamkeit in der Kosmologie, ihr zweyter Hauptirrhum in diesem Theile der Weltweisheit. Sie wollten die Wahrheit nicht ganz verlassen, die ihnen zurief, daß der Wille Gottes die Welt geordnet hat; sie wollten auch gerne das Widersinnige einiger andern Philosophen vermeiden, die zwar einen Gott lehrten, aber seinem Willen zu wenig Einfluß in das Ganze lassen wollten. Aber die Stoiker hatten den Irthum von der unbedingten Nothwendigkeit zu lieb; und wer mit diesem Irthume die Lehre von dem Willen Gottes verbinden will, der kan es nicht vermeiden leere Töne anstatt wirklich bedeutender Ausdrücke herzusagen.

Dies erfuhr Zeno, und mit ihm erfuhren es seine Schüler. Sie suchten Spizfindigkeiten, um doch etwas zu sagen. Sie sagten; „das Schicksal sey unveränderlich, es sey ein Gesetz, welchem selbst die Gottheit folgen müste. Aber doch sey die Gottheit vom äußern Zwange frey; denn sie selbst hätte sich dieses Gesetz geschrieben.“ (*) Das war in ihren Ausdrücken der Wille Gottes. Seneka selbst, so hüzig er sich sonst gegen die Sophisterey seiner eigenen Sekte erkläret,

(*) Lipsius *Manuduct. ad Philosoph. Stoic. L. I. Diff.*

12. Seneca de provident. c. 5.

ret, wird ein Sophiste, wenn er diesen Abschnitt der stoischen Lehre vorträgt. Sein Schluß ist dieser; „Gott wird durch keine fremde Gewalt gezwungen; „also handelt er frey.,“ Ein Sophisma, welches selbst in einer Versammlung atheniensischer Sophisten würde seyn bewundert worden.

Es kan ohne Weitläufigkeit angezeigt werden, was die Stoiker zu diesen Widersprüchen verleitet haben mag. Sie hatten genug Erfahrungen vor sich, um zu sehen daß dem Menschen oft ein Zufall trifft, dem alle seine Vorsichtigkeit nicht entweichen kan. Ganz gewiß waren die Stoiker nicht die ersten in der Reihe derjenigen Irrenden, die aus dem Besondern auf das Allgemeine schließen. Auch waren sie nicht die ersten, die den Fehler im Schließen begiengen, der falsche Ursachen der Erfahrungen annimmt. Also schlossen sie; „weil der Mensch nicht der Meister über ge-, „wisse Begebenheiten seines Lebens ist, so liegen alle „Zufälle, alles was er thut, und die Entschlüssen „seines Willens selbst unter einer unbedingten Nothwendigkeit.,“ Dem Willen ließen sie nur den leeren Namen einer Selbstthätigkeit, so wie ein Harmoniste die Herrschaft der Seele über den Körper bestimmt, die in seinen Begriffen auch nichts mehr als ein leerer Titel ist.

Sie

Sie sagten; „der Mensch wird unwiderseßlich von dem Schicksale geleitet. Stimmt sein Wille mit diesen Führungen überein, so ist es gut. Sträubet er sich aber auch dagegen, so geschehen sie nichts desto weniger.,“ (*)

Die Stoiker leugneten die Abhängigkeit der weltlichen Dinge von dem Willen Gottes nicht. Aber sie irreten sich in ihren Vorstellungen von den Beschaffenheiten des göttlichen Willens. Sie begriffen zwar, daß es ein unanständiger Gedanke, eine Beleidigung der göttlichen Würde sey, in dem Willen Gottes wirkliche Veränderungen zu glauben, oder zu denken daß die Aeußerungen der Allmacht durch ein Geschöpfe eingeschränket würden. Aber sie bedachten nicht, daß die Würde der Allmacht und des göttlichen Willens mit einer Bedingung in den Nachschlüssen vereinbar sey. Also wurde ihnen der Ausdruck, göttlicher Wille, ein leerer Ton, und was sie im Ernste dachten, war eine solche Nothwendigkeit der Entschlüssen, die alle Natur des Willens bestreitet.

Man könnte mutmaßen, daß vielleicht alles, was Zeno und seine Schüler von dem Willen Gottes lehrten, nur aus Menschenfurcht von ihnen sey vorgetragen

gen

(*) Dies ist der Begriff, den der unbekannte Schriftsteller unter des Origenes Namen von ihrer Lehre giebt. Pseudo-Origenes Philosophum. c. 21.

gen worden. Aber die Möglichkeit für den andern Fall ist zum wenigsten eben so groß. Daß sie sich widersprachen, wenn sie beides einen Willen Gottes und eine unbedingte Nothwendigkeit lehrten, das ist offenbar. Aber wie viel Erfahrungen haben wir nicht, daß Menschen oft gegen die augenscheinlichsten Widersprüche blind seyn können, wenn es nur ihre eigenen Widersprüche sind! Die Cartesianer trugen gewis etwas widersprechendes vor, da sie sich einbildeten, daß alle Gedanken der menschlichen Seele unmittelbar von Gott hervorgebracht würden, und daß dennoch der Mensch eine Freyheit des Willens hätte. Es würde ungerecht seyn, zu behaupten, daß alle Cartesianer ihren Lesern nur ein Blendwerk hätten vormachen wollen, wenn sie von der sittlichen Freyheit sprachen.

§. 20.

Die Schüler des Zeno.

Die Schüler des Zeno sind, so viel wir wissen, seinen Grundsätzen getreu genug geblieben, und wenn sie unter sich selbst streitig waren, so stritten sie über Nebenbegriffe. Man muß sich nur erinnern, daß diese Weltweisen oft wider Willen ihr eigenes System bestritten. So wie die meisten Stoiker, wenn sie gleich in den prächtigsten Ausdrücken gegen die Habsucht eiferten, dennoch gegen die zeitlichen Güter nichts weniger als gleichgültig waren; so wie Seneca, der die Verachtung

achtung des Reichthums lehrte, dennoch Millionen sammlete; so waren diese Lehrer auch in der Bereicherung ihres Systems unersättlich. Wo sie etwas entdeckten, das entweder Wahrheit war, oder doch den Schein der Wahrheit hatte, da rissen sie es an sich, ohne erst zu untersuchen, ob es für ihr System gemacht sey oder nicht. Daher kam es, daß sie oft sich selbst widersprachen. (*)

§. 21.

A r i s t o.

Nur Aristo verließ die Sätze des gemeinschaftlichen Lehrers dieser Schule auf eine merkliche Art. (**) Er wollte selbst eine Schule stiften. Er konnte die stoischen Spitzfindigkeiten und ihre körperlichen Begriffe von Gott nicht leiden. Dies ist das vorzüglichste, das wir von ihm wissen. (***) Aber er konnte sich nicht zu den Abstraktionen erheben, zu denen man sich erheben

(*) Die vorzüglichsten Ursachen von den Widersprüchen der Stoiker hat der Kanzler von Mosheim gesammelt. Anm. zum Eudworth, S. 516. u. folg.

(**) Man nennet noch andere Schüler des Zeno, die ihm nicht getreu geblieben sind; unter andern den Herillus, den Boethus. Aber ihre Abweichungen von dem System des Zeno sind nicht merkwürdig in dem Theile der Weltweisheit, von welchem wir reden; oder, wenn sie es waren, so sind doch die Nachrichten nicht vollständig.

(***) Laert. L. VII. f. 160. Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 14.

ben muß, wenn man den Begriff von einem Geiste zu einem wahren Begriffe machen will. Aристо schrankte sich in zweifelhafte Ausdrücke ein. Er hielt es für sicherer, in verneinenden Ausdrücken zu reden, als in bejahenden. Man hat ihn deswegen der Gottesleugnung beschuldigt. Aber ohne Grund. (*)

.§. 22.

Kleanthes.

Unter den getreuen Schülern des Zeno sind Kleanthes und Chrysippus stets als die vornehmsten betrachtet worden.

Kleanthes, der in der Reihe der Stoiker so viel als einer der obersten Geister war, (**) hat sich insbesondere durch seinen äußerst bestimmten Vortrag des Materialismus bekannt gemacht. Nie hat ein Materialiste dreister geredet. Die Gottheit, den Weltgeist, wie er und die andern Stoiker sprachen, beschrieb er in den bestimmtesten Ausdrücken als ein physikalisches Feuer. Er folgte völlig dem Heraklitus, indem er das Feuer als den Grund von dem Leben, von den Bewegungen der Dinge lehrte. (***) Dieses Feuer war ihm

(*) S. des Herrn Bruckers Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. IX. S. II. §. 3. n. 7.

(**) Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoicus. Cic. in Lucull. c. 41.

(***) Cicero, de Nat. Deor. L. II. c. 8.

ihm die Gottheit selbst, und der Aether, die feine feurige Luft der Orientaler, die das Ganze des Weltgebäudes umgeben sollte, war ihm die gewisseste aller Gottheiten. (*) Kleantes verwirrte überhaupt, gleich andern Stoikern, das System sehr dadurch, daß er von dem Worte, Gott, einen so weitschweifigen, unbestimmten Gebrauch machte. Cicero liefert ganze Sammlungen von den mancherley Bedeutungen, die Kleantes mit diesem Worte zu verbinden pflegte. (**) In der That sind sie einerley mit denen, die bey den meisten andern Stoikern zerstreuet vorkommen.

Man hat nicht Ursache es als einen Widerspruch in der Lehre dieses Mannes zu betrachten, daß er bald die Sonne für den Weltherrscher erklärte, bald die äufferste warme Luft, von welcher die Welt umgeben sey, für die Unstreitigste aller Gottheiten hielt. (***) Wir wissen, daß alle Stoiker einen gewissen Zusammenhang
der

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 14.

(**) Cicero de Natur. Deor. L. I. c. 14. in Lucull c. 41.

(***) Cicero hat diesen Scheinwiderspruch unrichtig angeführt. S. seinen Lucullus, Kap. 41. Er redet davon, als wenn Kleantes allein die erste Meinung behauptet hätte, und die übrigen Stoiker die andere. Aber Kleantes behauptete die andere auch. Wäre in beiden Meinungen ein eigentlicher Widerspruch, so würde es ein Widerspruch in der Lehre des Kleantes selbst seyn.

der Feuertheile lehrten. Der Weltgeist war ihnen ein-
 nes mit dem Feuer. Kleanthes wollte diese Lehre
 recht bestimmt vortragen. Er betrachtete den Theil
 des Weltgeistes, der sich in der Sonne aufhalten soll-
 te, als diejenige Absonderung aus dem Ganzen der
 Gottheit, die unmittelbar mit der Beherrschung der Un-
 terwelt beschäftigt wäre. Aber diese Sonne war ihm
 doch nur eine Untergottheit. Jenen Aether, der in
 dem höchsten Orte des Ganzen seyn und die Welt um-
 gränzen sollte, betrachtete er als den Haupttheil der
 ganzen Gottheit.

Kleanthes nennete auch alsdenn Gott, wenn er die
 ganze Welt nennen wollte. (*) Auch dies war der
 Sprache seiner Sekte gemäß. Kleanthes wankete gleich
 seinen Mitlehrern zwischen den beiden Aeußersten der
 heidnischen Philosophie. Seine Sprache war der Spra-
 che derjenigen Weltweisen ähnlich, welche die Eman-
 ation lehrten. Seine Begriffe waren den Begriffen
 der Dualisten ähnlich. Aber schon Zeno hatte sich in
 Widersprüche verwirret, da er das Mittel zwischen je-
 nen beiden Lehrbegriffen suchte. Wir können glauben,
 daß Kleanthes nicht glücklicher gewesen sey, als sein
 Lehrer.

S. 23.

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 14.

§. 23.

Chrysippus.

Chrysippus hat den Ruhm, der scharfsinnigste aller Stoiker gewesen zu seyn, theuer genug bezahlen müssen. Stoiker selbst und Gegner der Stoiker beschuldigten ihn einer höchstübertriebenen Disputirsucht, und einer Neigung zur Speculation, die so weit gieng, daß er oft anstatt eines wirklichen Lehrgebäudes nur ein gelehrtes Schattenspiel aufführte. Seine Künsteleyen in der Logik verdienten völlig die satyrischen Züge, wodurch der Meister des Wizes, Lucian (*) sie gezeichnet hat. Chrysippus war einer von den gelehrten Eroberern, die kein Mittel verachten, wodurch sie Beifall gewinnen können. Seneca rechnet ihn unter die Gesetzgeber des menschlichen Geschlechtes. (**) Wenn Chrysippus diesen Namen führen soll, so kan er ihn mit keinem viel bessern Rechte unter den philosophischen Gesetzgebern führen, als etwa ein Muhammed unter den politischen. Er wollte nicht überzeugen, sondern nur überreden. Cicero vergleicht seine Lehre mit einem Neze. (***)

Wir haben nicht Ursache die Beschuldigung zu untersuchen, die Bayle dem Chrysippus macht, daß er

Ec 2

ein

(*) Lucianus in vitar. auctior.

(**) Seneca, de otio Sapientis. c. 32.

(***) Cicero de fato, c. 4.

ein so arger Zweifler gewesen sey, als selbst Pyrrho oder Arcesilaus. (*). Chrysippus zweifelte nicht wie die eigentlichen Zweifler; er zweifelte nicht in der Absicht um Nichts zu lehren; er suchte nur Schwierigkeiten um andere zu widerlegen, und die Grösse seines eigenen Geistes bewundernswiehr zu machen, der solche Zweifel heben könnte. Die grossen Künstler in der Erfindung von Schwierigkeiten erfahren es oft, daß sie selbst geschickter sind, Schwierigkeiten zu machen als sie zu heben. Dazu kam noch, daß er zu viel und zu hastig schrieb. (**)

Chrysippus lehrte von Gott völlig in der Denkungsart des Zeno. Er sagte immer, daß Gott ein Aether oder eine feurige Lust sey; gleichbedeutende Redensarten in dem Vortrage eines stoischen Weltweisen. Er trug das stoische System von der Entstehung der sichtbaren Welt aus dem Feuer am vollständigsten vor. (***) Dies haben wir schon oben angezeigt.

Noch vollständiger war seine Lehre von den Unter-
gottheiten. Er sagte, durch die Welt wären viele Gott-
heiten

(*) Bayle, art. Chrysippe, not. Q.

(**) Laertius, L. VII, n. 180. Dieser Geschichtschreiber zählt siebenhundert und fünf Bücher des Chrysippus. Eine ungeheure Menge für einen philosophischen Schriftsteller, ob es gleich nur Bücher nach der Art der Alten waren.

(***) Plutarch. de contrariet. Stoic. Op. T. III, p. 1934.

heiten ausgebreitet, und er gab ihnen nach dem Geschmack seines Zeitalters die bequemsten Namen aus der Mythologie. Jupiter war ihm der Theil der Gottheit, welcher in der Luft seyn sollte, Neptun derjenige in den Wassern; Ceres ein anderer Theil der Gottheit, der in der Erde selbst seyn sollte, u. s. w. (*). Aber Jupiter, sagte er, sey der vornehmste unter ihnen, nicht etwa nur dem Range nach, sondern so, „daß die andern bey der allgemeinen Auflösung oder Verbrennung der Welt in ihn als in ihr Ganzes würden gesammelt werden.“ (**)

Er 3

Er

(*) Cicero, de Nat. Deor. L. I. c. 15. Ich habe es gewaget, die Nachricht des Cicero zu verändern. Sie muß verändert werden, wenn sie etwas gelten soll. Jupiter konnte nicht der eigentliche Aether seyn. Denn Jupiter war dem Chrysippus nur eine Untergottheit. Der eigentliche Aether aber war ihm das Ganze der Gottheit. Laert. L. VII. n. 139. Von diesem Aether sollten nur gewisse Theile zur Beherrschung der sichtbaren Welt bestimmt seyn. Diese Untergottheiten sollten auch nicht auf einerley Art in dieser Welt vertheilet seyn. Laert. L. VII. n. 138. Der vorzüglichste Theil, Jupiter, sollte in dem Theile der Körperwelt seyn, welcher selbst dem Geistigen oder dem Aether am ähnlichsten wäre, also in der physikalischen Luft.

Eben so wenig hat Chrysippus sagen können, daß Neptun die Luft in den Wassern sey, oder daß Ceres die Erde sey. Er sagte, Neptun sey das Göttliche oder Aetherische in dem Wasser, und Ceres das in der Erde.

(**) Plutarch. de commun. notit. adu. Stoicos, p. 1974.

Er sagte weiter; „Jupiter und die Welt wären einem Menschen gleich; die Vorsehung aber der Seele. Nach der Verbrennung der Welt würde Jupiter — der einzige Unvergängliche unter den Göttern — zu der Vorsehung zurückkehren, und beide würden alsdenn in der einzigen Substanz des Aethers beständig bleiben.,, (*)

Diese Erzählung scheint voll von Verwirrung zu seyn. Wenn man sie aus dem allgemeinen System der Stoiker ergänzt, so wird ihr Sinn ohngefähr dieser seyn. Nach der Meinung des Chrysippus sollte nicht das Ganze der Gottheit der Körperwelt gegenwärtig seyn. Das schien ihm für die höchste Gottheit zu gering. Es hatte schon den Orientalern zu gering geschiene. Der ganze Traum von den Untergottheiten hatte keinen andern Grund, wenn sie ihn beweisen wollten. Es sollten nur gewisse Theile der Gottheit in die sichtbare Welt damals ausgegangen seyn, wie diese Welt selbst aus dem Ganzen des Feuers ausgegangen wäre, oder vielmehr, wie sie ihre erste Natur verändert hätte. Dies erfordert der allgemeine Sinn der stoischen Lehre von dem Weltgeiste. Das Ganze dieser Theile hieß bey ihm Jupiter, wenn er in einem allgemeinen Ausdrucke reden wollte. Daß er aber sagte, Jupiter sey unter allen Gottheiten allein unvergänglich, das konnte in
feiner

(*) Plutarch. p. 1978.

keiner andern Betrachtung geschehen, als weil Jupiter in einem besondern Verstande auch die vorzüglichste Sammlung jener Theile heissen sollte, die noch in Einem und in der Luft geblieben sey, nachdem schon verschiedene Abtheilungen zum Besten der Welteinrichtung als besondere Gottheiten, als Untergottheiten von ihr wären abgesondert worden. Diese alle sollten wieder in sie gesammelt werden. Deswegen wurden sie vom Chrysippus und auch von seinem Lehrer, dem Kleantes nicht anders als vergängliche Gottheiten genennet, weil sie einmal aufhören würden etwas Einzelnes in der Welt zu seyn. Sie mußten auch in seiner Vorstellung mit einem sehr merklichen Zusaze eigentlicher Körpertheile verbunden seyn, und ordentliche Leiber besitzen sollen, weil er sagte daß sie wirkliche Nahrungsmittel gebrauchten. (*)

Dieser Jupiter im besondern Verstande kan also für dasselbige gehalten werden, was Kleantes die Sonne als den obersten Weltbeherrscher nennete. Denn Kleantes verstand so wenig unter der Sonne, als Chrysippus unter dem Jupiter, die oberste Gottheit in dem höchsten Verstande des Wortes, oder das Ganze der geistigen Theile überhaupt.

Die Vorsehung, zu welcher Jupiter einst zurückkehren würde, dachte Chrysippus als einen andern Theil

Ge 4

der

(*) Plutarch. de contrarietat. Stoic. p. 1933.

der Gottheit, der seinem Orte nach von der Körperwelt unterschieden wäre. Er hielt die Vorsehung für einen wichtigern Theil der Gottheit als seinen Jupiter selbst, weil sie dasjenige in der Gottheit seyn sollte, welches die ganze Welteinrichtung beschlossen hätte; dagegen sollte Jupiter nur eine ausgeschickte Sammlung geistiger Theile seyn, die Vorschriften der Vorsehung in der Welt auszuführen.

Nach allen diesen Erklärungen wird also Jupiter und die Körperwelt zusammengenommen dem Menschen so weit gleichen sollen, daß sie beide das in dem Ganzen wären, was der Nervensaft und der eigentliche oder sichtbare Körper in dem Menschen sind. Die Vorsehung sollte einer Seele gleichen, weil sie die besondere Sammlung der vorzüglichdenkenden Theile seyn sollte, die ihren besondern Ort in dem obersten Theile des Ganzen haben müste, wie die Seele den übrigen in dem menschlichen Körper. (*) Eine Erklärung, die ein Materialiste ohne Widerstreben annehmen würde.

Die einige Substanz des Aethers, in welche Jupiter und die Vorsehung sich vereinst sammeln würden, sollte das allgemeinnere Ganze der Gottheit seyn, von dem sie nur die Theile wären.

§. 24.

(*) Laertius, L. VII. n. 139.

§. 24.

Seine Lehre von dem Schicksale.

Die Lehre des Chrysippus von dem Schicksale ist das zweyte, das wir bemerken müssen. In keinem Theile seines Lehrgebäudes ist Chrysippus widersprechender als in diesem. Es ist auch kein Wunder, daß dieser Mann in einer Lehre, die alle Stoiker in widersprechenden Sätzen vortrugen, noch weiter in die Irthümer des Widerspruches geriet, als die andern. Er dachte schärfer als sie. Also kam er auch öfter als sie an die Widersprüche, die natürlichen Folgen ihres Systems. Um sich zu helfen, spielte er mit den Worten. Chrysippus lehrte zweyerley Arten von Ursachen der Begebenheiten in der Welt. (*) Die eine nannte er die Hauptursachen. (**) Man könnte sie die unmittelbaren Handlungen und Wirkungen Gottes in die Welt nennen. Ihnen schrieb er die eigentliche oder unbedingte Nothwendigkeit zu. Die andere Art der Ursachen nannte er die mitwirkenden und nächsten Ursachen. (***) Sie sollten die natürlichen Kräfte der irdischen Substanzen seyn. Aus ihnen beiden zusammen genommen lehrte er das Schicksal, und er theilte dasselbe nach seinen besondern Gegenständen ab. Auf

Ce 5

diese

(*) Cicero de fato, c. 18.

(**) Causae perfectae et principales.

(***) Causae adiuuantes et proximae.

diese Art glaubte er die sittliche Freyheit unserer Handlungen zu retten. Er sagte; „Diese Handlungen geschehen freylich nach einem Schicksale; aber nicht nach dem Schicksale der Hauptursachen, sondern nach dem Schicksale der nächsten Ursachen.,,

Diese Eintheilung ist wirklich nichts mehr als ein Spiel der Gedanken. Sein ganzer Begriff vom Schicksale war dunkel. Chrysippus wollte die Zweifler bestreiten. Er nahm die Gewisheit der Erfahrungen an. Aus ihr schloß er auf die Gewisheit der Ursachen. Das Ganze der Ursachen aber hieß ihm ein Schicksal. (*) Da man weiß, wie unbestimmt dieses Wort in allen Zeiten der Philosophie gewesen ist, so begreift man leicht, daß Chrysippus, der oft nichts mehr als Ausflüchte und Rettungsmittel für sein System suchte, nichts bestimmtes bey dem Worte wird gedacht haben. Seine Eintheilung der Ursachen konnte ihm zu nichts helfen, weil er von dem Unterschiede der unbedingten und der bedingten Nothwendigkeit keine deutlichen Begriffe hatte. Man kan keine andere Erklärung von seiner Meinung annehmen als diese. „Die oberste Gottheit hat gewisse Einrichtungen gemacht. Diese Einrichtungen sind unwiderstehlich. Sie machen das unvermeidlichste, das höchste Schicksal. Aber sie sind nicht auf alle Ausstritte des Lebens gerich-

(*) Cicero, de fato, c. 10.

„gerichtet. Zu einigen ist die Seele des Menschen
„ihren eigenen Kräften überlassen. Darin handelt sie
„frey, und das Schicksal, welches sie dabey beherrschet,
„ist ihre Natur selbst.,,

Bayle hat gezeigt, wie wenig Chrysippus durch
diese Eintheilung für das Schicksal überhaupt gewin-
nen konnte. (*) Da Chrysippus die menschlichen See-
len für Theile der Gottheit hielt; und gleich andern
Stoikern alle Handlungen der Gottheit als durchaus
nothwendig betrachtete, so mußte er auch die Hand-
lungen einer menschlichen Seele, zu denen sie sich selbst
bestimmen sollte, für durchaus nothwendig halten.
Also war seine ganze Theorie von der Freyheit ein blo-
ßes Wortspiel.

Wir werden an einem andern Orte wahrnehmen,
was Chrysippus von dem Ursprunge des Uebels geleh-
ret hat.

S. 25.

Anmerkungen über die Widersprüche des stoischen
Systems.

Ich habe schon hie und da von den Widersprü-
chen der Stoiker geredet. Aber die Sache ist es wehr, daß

(*) Bayle, art. Chrysispe, not. H. art. Epicure, not. U.
Man muß aber auch bemerken, daß Bayle den Unterschied
des Schicksals nach dem Sinne des Chrysippus nicht ge-
nau angezeigt hat. Dieser Unterschied ist zwar, wie wir
gesehen haben, vom Chrysippus selbst nicht ordentlich ge-
dacht worden. Aber er muß doch angezeigt werden, da-
mit man die Lehre dieses Mannes nicht unvollständig be-
trachten möge.

daß man sie genau betrachte. Es ist lehrreich, die Widersprüche des stoischen Lehrgebäudes zu wissen. Die Stoiker haben uns an sich das merkwürdigste Beispiel gegeben, daß Scharfsinn und Gelehrsamkeit nur schädliche Gaben sind, wenn sie an einen Geist kommen, der sich nicht von den Vorurtheilen der Erziehung befreien will. Diese stolzen Weltweisen wollten einsichtsvoller seyn, als alle ihre Vorgänger. Sie waren in der That nahe dabey, es zu werden. Sie sahen mehr Wahrheiten, als jene. Denn zu ihrer Zeit war das Feld der Wissenschaft mehr bearbeitet, als zuvor. Aber sie machten sich diese Einsichten nicht nützlich. Sie waren zu nachlässig in der Anwendung des philosophischen Zweifels. Also behielten sie die Grundvorurtheile der ältern Philosophen. Sie waren aber auch äußerst entscheidend. Also machten sie aus alten Wahrheiten und alten Irthümern ein Gewebe von Widersprüchen.

Wie sehr haben sich die Stoiker nicht gemartert, um die Natur der Geister zu erklären! Man merket es an ihren Erklärungen, daß sie manche Seltsamkeit des Materialismus gefühlet haben. Aber eine Entdeckung hätten sie noch machen müssen, um zur Wahrheit zu kommen. Sie lag vor ihnen. Es kam darauf an, daß sie begreifen sollten, ein Geist könnte keine Extension seyn. Selbst die Stufen, die sie in der Geisterwelt

welt lehrten, hätten sie dieser Entdeckung näher bringen können. War es für ihren Scharfsinn zu schwer, einzusehen, daß das eigentlich Geistige nichts Körperliches seyn könnte? Sie hatten einmal den Satz angenommen, daß die Geister immer desto vollkommener wären, je mehr ihre Beschaffenheit von dem eigentlich Körperlichen entfernt sey. (*) Aber ihnen war das alte Vorurtheil zu lieb, daß das Geistige eine Art von Feuer sey. Sie wollten wohl an den Erklärungen zweifeln, welche ihre Vorlehrer gegeben hatten. Aber an dem Satze selbst zu zweifeln, dazu waren sie zu nachlässig. Keine Quelle des Irthums ist reicher, als die Nachlässigkeit.

Es ist offenbar, daß die Stoiker etwas von dem Widersinnigen der zweien alten Grundirrhümer in der heidnischen Metaphysik empfunden haben. So wenig die Emanation, als der Dualismus konnte ihnen recht gefallen. Aber beide Irthümer gründeten sich auf ein gemeinschaftliches Vorurtheil, und dieses Vorurtheil wollten die Stoiker nicht verlassen. Sollte nicht einem unter ihnen die Frage eingefallen seyn, ob denn die Materie wirklich von Ewigkeit her gewesen seyn müßte? Ich zweifle nicht daran, daß nicht einmal ein Stoiker sich selbst diese Frage sollte vorgelegt haben.

Aber

(*) Dies hätte insonderheit Chrysippus bemerken können, der seine Untergötter so sehr unvollkommen beschrieb.

Aber es war zu mühsam, diese Frage zu untersuchen. Der Stoiker, der sie untersuchen wollte, mußte sich in dem Augenblicke, da er sie von der verneinenden Seite betrachtete, sehr unwissend vorkommen. Er mußte es gewahr werden, daß er fast alles das, was bisher für Weisheit gegolten hatte, verlassen mußte, wenn er sie mit Nein beantworten wollte. Er mußte es merken, daß er dadurch in eine neue Welt versetzt würde, in welcher ihm alles fremd, alles unbekannt war. Dafür erschraf ein solcher Untersucher. Lieber gieng er vor der Frage vorbei, und nahm den Irrthum seiner Vorfahren, die Ewigkeit der Materie, für eine ausgemachte Wahrheit an, für einen allgemeinen Erkenntnisgrund. Nun blieb dem Weltweisen, der etwas neues sagen wollte, nichts übrig, als daß er einen Mischmasch aus den zween alten Irrthümern machte. Dadurch, daß er zween streitige Irrthümer vergleichen, und aus ihnen das vermeinte Beste aussuchen wollte, mußte sein System noch widersinniger werden, als die Lehrgebäude der ältern Philosophen, die sich dem einen oder dem andern Irrthume allein überlassen hatten.

Aber nirgend sind die Widersprüche der Stoiker sichtbarer, nirgend empören sie die gesunde Vernunft mehr gegen sich, als da, wo diese Lehrer von dem Schicksale sprechen. Ihre Vorurtheile, worin sie mehr als zur Hälfte dem Heraklitus folgten, machten die Folgerung

gerung unvermeidlich, daß die Welt von einem unvermeidlichen Schicksale beherrscht würde. Denn dieses System, welches alles aus den Bewegungen einer feurigen Natur erklärt, muß eine mehr als mechanische Nothwendigkeit festsetzen, bey welcher alles, was man von einem überlegten Nachschlusse des Weltbeherrschers sagen konnte, ein leeres Wortgepränge wird. Auch hier waren die Stoiker nicht ferne von der Entdeckung der Wahrheit. Keine Sekte der alten Weltweisen scheint von dem Gefühle der Wahrheit in diesem Stüke mehr durchdrungen gewesen zu seyn, als sie. Sie redeten mit Empfindung, sie redeten mit Hitze von der Vorsehung. Es hätte ihnen leicht seyn können, diese Wahrheit nützlich anzuwenden. Aber um dieses zu erhalten, hätten sie dem größern Theile ihres Systems entsagen müssen. Jener Traum von der feurigen Natur hätte müssen aufgegeben werden. Dazu wollte sich Zeno, dazu wollten sich seine Schüler nicht entschließen. Unfehlbar bemerkten sie, daß sie ganz von neuem würden anfangen müssen zu denken, wenn sie mit den erkannten Wahrheiten von der Vorsehung auch ihre natürlichen Folgen annehmen wollten. Anstatt das zu thun, was die Geseze der Vernunft offenbar foderten, wählten sie eine chimärische Vereinigung dieser Wahrheiten und ihres Lieblingsirthums. Dadurch häuften sie in ihrem System die

Wider:

Widersprüche. Denn nichts ist widersprechender, als zugleich jene Nothwendigkeit in der Natur und den Handlungen Gottes, die aus den Bewegungen des Feuers entstehen sollte, und zugleich die Begriffe von einem freyen Willen Gottes zu behaupten.

§. 26.

Die Denkungsart des Plato.

Die zweyte grosse Schule, die aus dem Unterrichte des Sokrates hervorkam, war die platonische. Plato, dem seine in der höchsten Anstrengung des Wizes vorgetragene Lehre den Namen des Göttlichen erwarb, hatte weit mehr Beurtheilungskraft von der Natur erhalten, als er wirkliche Beurtheilung in seinem Lehrgebäude äusserte. Seine Ueberlegung wurde zu oft von der Einbildungskraft fortgerissen. Kein Philosoph hat jemals mehr Einbildungskraft gehabt als Plato, und er liebte ihre Geburten, weil sie stets eine schöne Bildung hatten. In der That war er unter allen seinen Eigenschaften dem Wize den meisten Dank dafür schuldig, daß er eine so vorzügliche Bewunderung erhielt, eine Bewunderung, deren Zauberkraft nicht allein in dem Kreisse seiner Anhänger wirkete, sondern auch in die Gemüther fremder Leser. Die ersten Cyniker hasseten den Wiz, weil sie sahen, daß diese einschmeichelnde Eigenschaft dem Plato ganze Heere von Schülern zuführte, da sie selbst fast immer einsam gehen

hen mußten. Aber sollten sie nicht noch eine andere Ursache zu ihrem Hasse gehabt haben? Sie konnten es oft genug bemerken, daß der Witz dem Plato die Gelegenheit zu manchem Irrthum wurde.

Man muß es gestehen; alle Schönheiten des platonischen Wizes sind viel zu wenig, um den Schaden zu vergüten, den die Wahrheit lange Zeit von ihnen gelitten hat. Denn Plato kan uns vielweniger gleichgültig seyn, als ein anderer heidnischer Lehrer, den einigen Aristoteles ausgenommen. Wie groß ist nicht der Einfluß des platonischen Lehrgebäudes in die Denkungsart so vieler Kirchenväter gewesen! Aber nicht nur deswegen war sein Witz gefährlich, weil er seinen Irrthümern einen so gefährlichen Anstrich gab, weil er den Leser geneigt machte zu schließen, daß der Mann, der mit solchem Reize geschrieben hatte, auch Wahrheiten würde geschrieben haben. Die schädlichste Folge dieses Wizes war diese, daß der wahre Gedanke des Plato oft so tief in die Dunkelheit der dichterischen Schreibart verhüllet wurde, daß der Leser, wenn er nicht außerordentlich scharfsichtig war, vor den Blendungen der Ausdrücke den Irrthum, den sie verbargen, nicht einmal zur Hälfte sehen konnte.

Die Ursachen dieser Dunkelheit im Plato sind leicht zu entdecken. Die Neigung des Mannes zu den schönen Empfindungen zog ihn gewaltsam. Er selbst er-

kannte es, daß die Einbildungskraft, wenn sie mächtig ist, dem philosophischen Geiste schädlich werden kan. Er verbannte die Dichter aus seiner Republik, weil sie die Affekten zu sehr rege machen, mit andern Worten, weil ihre sinnlichschöne Sprache das strenge Nachdenken zu sehr übertäuben kan. Aber er selbst konnte seiner Dichtergabe nicht widerstehen. Ihr Grund war in seinem Temperamente. Die Beschäftigungen seiner Jugend hatten dieses Temperament vollends ausgeartet. Plato war in seinen schönen Jahren ein Dichter gewesen.

Die von äußerlicher Klugheit kam hinzu. Plato war viel als andere Philosophen viel wider den gemeinen Glauben seines Volkes zu sagen. Sollte er es doch sagen? Ein solcher Held im Streite für die Wahrheit war er nicht. Er gestand es selbst, da er einmal offenerzig schrieb, daß es unmöglich und sogar ungläubig sey, den Welterschöpfer, wenn man seine wahre Beschaffenheit entdeckt hätte, aller Welt bekannt zu machen. (*)

Dieser Geschmak des Plato, verblümt und dunkel zu reden, war noch durch die Beispiele der pythagorischen und der orientalischen Weltweisheit verstärkt worden, welche beide er studiret hatte. Der eine seiner Lehrer war der dramatische Dichter Epicharmus.

Mus

(*) Plato in Timaeo.

Aus den Schriften dieses Mannes hatte Plato einen merklichen Theil seiner Metaphysik gelernt. (*) Aristoteles hatte Recht, wenn er sagte daß die Schreibart des Plato ein Mittelthing zwischen Prose und Poesie sey. Auch die Philosophie des Mannes war ein Mittelthing zwischen Weltweisheit und Poesie. Man würde die philosophischen Wahrheiten eben so gut aus einem Lehrgedichte lernen, als aus seinen Schriften.

Ein vollständigeres Verzeichniß der Ursachen seiner Dunkelheit, und zugleich eine bestimmte Nachricht von den Einrichtungen seines Unterrichtes überhaupt ist von dem Herrn Bruker gegeben worden. (**)

§. 27.

Die Hauptgegenstände seiner Metaphysik.

Dieser Mann ist lange Zeit von christlichen Lehrern selbst für einen so richtigen Philosophen gehalten worden, daß sie kaum eine mäßige Entfernung seiner Gedanken von den Wahrheiten des Glaubens zugeben wollten. Die Untersuchung aller einzelnen Stellen würde viel zu weitläufig seyn. Alles, was durchaus hieher gehört, kan in zwei Fragen eingeschlossen werden. Hat Plato eine Ewigkeit der Welt behauptet? Hat er von den geistigen Naturen, gleich andern alten Philosophen, materialistische Begriffe geheget? Müßten

§f 2

diese

(*) Laertius. L. III. f. 10. — 18.

(**) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. VI. S. I. §. 14.

diese zwei Fragen mit Ja beantwortet werden, so wird Plato im Grunde wenig oder nichts besser seyn, als der grössere Theil der Weltweisen, deren Sätze wir bisher ihrem Wehrte nach untersucht haben.

§. 28.

Ob Plato eine Ewigkeit der Materie gelehret habe?

Grosse Gelehrte haben sich bemühet zu beweisen, daß Plato die Welt nicht allein der Einrichtung nach, sondern auch der eigentlichen Entstehung nach für ein Werk Gottes gehalten habe. Zum Beweise werden von seinen Verehrern vorzüglich die Ausdrücke angeführt, worin er saget, daß die existirenden Dinge aus Nichts entstanden wären. Eudworth hat viele davon gesammelt. (*)

So unleugbar diese Ausdrücke dem Plato zugehören, so gewis gehöret ihm auch als ein Grundsatz seiner ganzen Kosmogonie der Satz zu, der ihm mit allen alten Weltweisen gemein gewesen ist, daß aus Nichts auch Nichts werden könne. (**)

Es

(*) Syst. intellect. p. 927.

(**) Plato in Timaeo. Dieser Satz ist auch von den Alten als eine ungezweifelte Lehre des Plato betrachtet worden. Plutarch und Laertius reden niemals in zweifelhaften Ausdrücken davon. Nur die jüngern Platoniker haben die Sache zweifelhaft gemacht. Sie selbst glaubten zwar keine Schöpfung aus Nichts. Aber sie sprachen in zweideutigen Ausdrücken, und ließen auch den Plato darin sprechen. So verfuhr z. E. Hierokles. S. Photius. Cod. 251.

Es ist offenbar genug, daß Plato nicht einerley Begriffe mit dem Nichts (*) in beiden Redensarten verbinden konnte. Der Sinn des letzten Ausdruckes wird uns verständlich seyn, wenn wir wissen was das für ein Nichts war, woraus nach dem Plato die Dinge, die zur Welt gehören, hervorgekommen sind. Es war dasselbige Nichts, welches auch die Pythagoräer lehrten, alles Veränderliche in der Unterwelt, alles, was wegen der Vergänglichkeit seiner Beschaffenheiten für Nichts zu halten seyn sollte, wenn es mit den bleibenden Beschaffenheiten Gottes und der Oberwelt verglichen würde. Es waren die Grundstoffe der Unterwelt, die von Ewigkeit her in einer dem Nichts ähnlichen Unordnung sollten gewesen seyn, in einem Mangel der vollständigen Bestimmungen, so lange bis es dem Geiste gefiel, sie in Ordnung zu bringen, und ihre Bestimmungen festzusetzen. Diesen Sinn der Ausdrücke des Plato beweiset Cicero, (**) und auß deutlichste Laertius, (***) und Seneca. (****)

Man vergleiche mit diesen Auslegungen die Ausdrücke, die Huetius selbst, der grosse Bertheidiger des

§ f 3

Plato,

(*) Το μὴ οὐ.

(**) Cicero, Tusc. Disp. L. I. c. 24.

(***) L. III. f. 64.

(****) Ep. 58. Seneca erzählt in einer bequemen Kürze alle Gegenstände, die Plato für ein eigentliches Etwas gelten ließ. Die Grundstoffe der Körper stehen nicht in dieser Reihe.

Plato, aus ihm gesammelt hat, (*) Ausdrücke, worin Plato von der Welt selbst ausdrücklich ihre erste Materie, ihren Urstoff unterscheidet und denselben ewig und unerschaffen nennet. Unfehlbar wird man die Hoffnung aufgeben, in ihm einen Vertheidiger der Wahrheit von der Welterschöpfung anzutreffen. Bayle hat mit einer unwidersprechlichen Richtigkeit erwiesen, daß Hierokles und andere Verehrer des Plato seine Gedanken in einem falschen Lichte gezeigt haben, wenn sie ihn für einen Vertheidiger der Schöpfung aus Nichts erklärten. (**) Plutarch überzeuget uns auch davon durch eine sehr deutliche Stelle, die er in dem Vortrage des platonischen Systems geliefert hat. „Die Hervorbringung geschieht nicht aus einem Nichts; sondern aus einem ungeformten und rohen Stoffe, so wie ein Haus, wie ein Kleid, wie eine Bildsäule entsteht.“ (***) Plato lehrte, daß Gott aus dieser vorher existirenden Materie die Welt erschaffen, d. i. ihr eine regelmäßige Gestalt gegeben hätte.

§. 29.

Der Dualismus des Plato.

Er unterschied diese Materie aufs sorgfältigste von Gott. (****) Dies brachte sein System mit sich.

Der

(*) Demonstrat. Euangel. Prop. IV. c. II. §. 14.

(**) Art. Hierocles, not. A.

(***) Plutarch. de procreat. animae in Timaeo. Op. T. III. p. 1864.

(****) Plato in Timaeo.

Der Mann, der die Körperwelt mit noch verächtlichen Blicken ansah, als selbst die Pythagoräer, der den Aufenthalt der Seele in dem Körper für ein Unglück, für eine Strafe hielt; dieser Mann konnte schwerlich einen andern Irrthum des Alterthums annehmen, als den Dualismus. Zwar hatten Orientaler die Emanation gelehret, und zugleich die Materie verachtet. Aber in das System dieser Männer war der Begriff von der Verächtlichkeit der Materie erst als eine Neuerung gekommen, nachdem sie schon früher die Emanation gelehret hatten. Sie setzten sich einem sichtbaren Widerspruche aus, indem sie beides zugleich behaupteten. Aber wie oft geschieheth es denn, daß Menschen entweder ein herrschendes Vorurtheil, oder einen neuen Einfall, der ihrer Erfindungskraft schmeichelt, deswegen aufgeben, weil beides zusammen genommen widersprechend ist? Hingegen hatte es Plato in seiner Gewalt, diesen Widerspruch zu vermeiden. Wie er anfieng sein Lehrgebäude aufzuführen, hatte er nur den einen herrschenden Gedanken, daß die Materie verächtlich, daß sie der Grund alles Nebels sey. Es kam auf seine freye Wahl an, welchen von den zweien Grundirrhümern des Heidenthums er mit diesem Gedanken verbinden wollte. Er zog den Dualismus vor. Denn da er noch für keinen von beiden Irrthümern zum voraus eingenommen war, weil selbst seine

Lehrer bestwegen ungewiß waren, so war es natürlich, daß er denjenigen vorzog, der sich zu seinem ersten Vorurtheile am besten schickte. Und dazu schickte sich offenbar genug am besten der Dualismus.

Plato muß also in die Reihe der Dualisten gestellt werden. Zwar haben sich seine falschen Schüler, die jüngern Platoniker, viele Mühe gegeben, ihn aus dem Vertheidiger des einen Irthums zum Freunde des andern zu machen, aus dem Anhänger des Dualismus zum Lehrer der Emanation. Die berühmte Stelle, worauf sie sich gründen, stehet in seinem Philebus. Sie ist durch die äußerste Mühe so vieler Ausleger berühmter geworden, als sie es verdienet. Plato sagte; „Gott hätte sowol das Unendliche der Dinge als ihre Schranken gezeigt.,“ (*)

Die drey Worte haben ihre Schwierigkeiten, oder vielmehr hat die Wortkünstley der alexandrinischen Schule die Schwierigkeiten in sie gebracht. Ihre Auslegungen, so wie sie von den jüngern Platonikern gegeben worden, sind mancherley. (**) Sie kommen aber alle darin überein, die Worte so auszulegen, daß Gott von allen Dingen sowol den Stoff, die Materie, als auch die Einrichtungen hervorgebracht hätte. Daraus schlüssen einige von ihnen die Emanation; andere

(*) Τὸν Θεὸν — τὸ μὲν ἀπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων καὶ τὸ πέρασ.

(**) S. Herrn Brunkers Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. VI. S. I. §. 18. n. 2.

andere dasjenige, was sie die Schöpfung aus Nichts nenneten. (*)

Der Kanzler von Mosheim (**) und Herr Brucker sind darin einig, daß die Worte das nicht enthalten, was sie nach jenen Auslegern enthalten sollten. Aber diese zween grossen Kunstrichter weichen selbst in der Auslegung von einander ab. Die Hauptsache kömmt auf das Wort "gezeiget haben,, (***) an. Der gewöhnliche Sprachgebrauch hat dieses Wort nicht dazu bestimmt, eine eigentliche Hervorbringung anzuzeigen; am wenigsten eine Schöpfung aus Nichts. Es wird also auch in dieser Stelle des Plato keinen so fremden Begriff führen dürfen, wenn man vermöge einer andern Uebersetzung einen Sinn entwickeln kan, welcher sich zu der Denkungsart des Plato besser schicket. Plato hat den Satz selbst im Anfange des Gespräches vorge-

§f 5

tra:

(*) Ich bediene mich eines Ausdruckes, der vielleicht befremden wird. Wenn es jüngere Platoniker gegeben hat, die von der Schöpfung aus Nichts redeten; sollten sie denn nicht dasselbige dabey gedacht haben, was wir dabey denken? Aber in der That, sie haben es nicht dabey gedacht. Sie hatten nur einen Ausdruck von christlichen Lehrern erborget. S. Bayle, art. Hierocles. Sie dachten dabey nichts mehr, als was ihr herrschender Begriff von der Ewigkeit der Materie zulassen wollte. So dachte selbst Boethius, der doch ein christlicher Schriftsteller seyn wollte, Sie dachten einen philosophischen Traum.

(**) Diff. de creat. ex nihilo, §. 17.

(***) δῆλόν.

tragen, bey einer Gelegenheit, da er zeigen wollte, daß wir in der Welt mancherley Gegenstände der Betrachtungen vor uns hätten. Hier ist schon ein Grund, wenigstens ein Grund der Wahrscheinlichkeit, zu einer natürlichen Erklärung. Plato wollte sagen; Gott hätte uns die Welt zum Gegenstande der Betrachtungen gemacht, um sowol dasjenige an den Dingen wahrzunehmen, was an ihnen unendlich sey, als auch das, worin sie eingeschränket wären. Das Wahrscheinliche dieser Erklärung wird sich dadurch vergrößern, wenn wir zeigen können, daß Plato das Unendliche der Dinge im Ganzen genommen gar nicht als etwas erschaffenes betrachtete. Plato lehrte, die Materie an sich hätte gar keine Eigenschaften, d. i. nichts recht bestimmtes in ihren Eigenschaften; sie sey aber von Gott in eine solche Art von Bewegung gebracht worden, daß sie unendliche Veränderungen durchgehen könne. (*) Aber diese Veränderungen hat sie doch nicht alle; wenigstens hat sie dieselben gegenwärtig noch nicht alle gehabt. Hier kan also etwas an ihr bemerkt werden, vielmehr, es kan etwas von ihr gedacht werden, das nicht existiret, also auch nicht eigentlich ist erschaffen worden, nicht einmal in dem Sinne ist erschaffen worden, der bey einem jüngern Platoniker eine Schöpfung anzeigen könnte.

Diese

(*) Cicero, Quacst. Academic. L. I. c. 7.

Diese eine Betrachtung ist schon hinreichend, uns zu überzeugen, daß Plato in der streitigen Stelle von keiner Schöpfung redete. Er redete nur von einer Einrichtung, wodurch man etwas Gewisses, etwas Bestimmtes an der Welt wahrnehmen könnte. Denn dies, dachte er, hätte vorhin nicht geschehen können, so lange noch die Körperwelt ein ungeformtes Chaos gewesen wäre, und so lange die Geister noch nicht ihre gehörigen Standorte gehabt hätten.

Nach dieser Auslegung ist das Unendliche des Plato nichts anders als eine unendliche Reihe möglicher Eigenschaften, die ein nachdenkender Untersucher an der Welt wahrnehmen kan. Und diese Möglichkeiten, dachte Plato, hat Gott an der Welt gezeigt, indem er ihr solche Anlagen gab, indem er uns dadurch in den Stand setzte, von ihren Einrichtungen zu urtheilen.

Diese Auslegung scheint mir einen ziemlich starken Beweis in einer Stelle des Aristoteles (*) zu haben. Zwar sagt Aristoteles, Plato hätte das Unendliche als eine Substanz betrachtet. Plato betrachtete es wirklich so, und in dieser Betrachtung war ihm das Unendliche einerley mit der Gottheit. Aber Plato sagte doch auch, das Unendliche sey in andern Dingen gegenwärtig, selbst in den Körperlichen. So erzählt Aristoteles, und diese Erzählung ist wohl die sicherste Erklärung

(*) Aristoteles, Physic. L. III. c. 4.

Erklärung jener streitigen Stelle des Plato. Aristoteles erkläret dieses Unendliche als die Mannigfaltigkeit in den Einrichtungen der endlichen Dinge. Plato konnte wohl diese Mannigfaltigkeit in einer Nebenbetrachtung deswegen für etwas Unendliches ansehen, weil sie den endlichen Dingen von dem Unendlichen, von der Gottheit sey gegeben worden. Er sahe sie als die Spuren der Gottheit in der Welt an. Aber sein vornehmstes Augenmerk bey dem Ausdrucke, Unendlich, war darauf gerichtet, eine Unendlichkeit in der Menge der möglichen Abwechselungen zu finden, die in jenen Einrichtungen ihren Grund hätten.

Nun lästet sich auch der Begriff des andern Ausdruckes bestimmen, in welchem Plato von einer Endlichkeit (*) der weltlichen Dinge redete. Dieses vieldeutige Wort muß hier unfehlbar in dem Sinne genommen werden, welchen der Gegensatz des Unendlichen (**) bestimmt. Plato konnte nicht sagen, daß Gott außer den Möglichkeiten noch etwas anderes in der Welt sichtbar gemacht hätte, wenn es nicht die Wirklichkeiten seyn sollten. Also dachte er in der Einschränkung der Dinge kleinere Sammlungen der Eigenschaften, die aus der grössern Reihe der möglichen Eigenschaften herausgegangen und Wirklichkeiten geworden sind.

Diese

(*) Τὸ πέρας.

(**) Τὸ ἀκείρον.

Diese Erklärung kan vielleicht ein Mittel seyn, die Auslegungen des grossen Kanzlers und des Herrn Bruckers zu vereinigen. Wenigstens wird sie das zur Gewisheit machen, daß Plato so wenig an eine wahre Schöpfung gedacht hat, als an die Emanation.

§. 30.

Seine Lehre von dem Weltbau.

Nach dieser ganzen Theorie schrieb Plato in der That dem höchsten Wesen eine Herrschaft über die Welt zu. Er bemühet sich, Gott, so weit er denselben kannte, als das höchste Wesen zu zeichnen, indem er ihm die Macht zueignete, dem Weltgebäude diejenige Gestalt gegeben zu haben, die unter allen den Beyfall des vollkommensten Geistes vorzüglich verdiente.

Hier unterscheidet sich Plato merklich und zu seinem Vortheile von den Stoikern. Er, der früher gelehret hatte als sie, war von dieser Seite viel näher zu der Wahrheit gekommen, als sie zu ihr kamen. Also kan man auch den Tadel nicht billigen, den Bayle der platonischen Lehre machet, daß sie eine Unabhängigkeit der Materie behauptet hätte. (*) Plato sagt nirgend, daß

(*) Bayle, art. Hierocles, not. A. Man sehe die hieher gehörigen Nachrichten in der Sammlung des Endworts. S. 240. 241. Eine Stelle im Timäus des Plato ist vorzüglich wider Baylens Meinung. Plato saget; „die Einrichtung der Welt sey von dem Geiste und von der Noth-

daß die Materie unabhängig sey, er saget nirgend, daß sie es jemals gewesen sey. Er betrachtete sie als ein Feld, welches einmal wüste gelegen hätte, bis ein weiser Mann sich entschlossen hätte es anzubauen.

Aber Plato schränkte diese Macht Gottes in Gränzen ein, die er sich aus einem Irrthume dachte. Er sagte, die Materie hätte in sich selbst eine wilde Bewegung. Dieser Satz zeigt ersichtlich, daß Plato der Materie das Eigenthümliche der Eigenschaften in keinem andern Sinne abgesprochen hat, als andere Philosophen vor ihm. Er wollte nur sagen; die Körperwelt hätte erst von Gott ihre regelmäßigen Gestalten bekommen. So sagte er; (*) "Gott hätte den Theilen der „Materie eine Ordnung gegeben, so viel als Jeder von ihnen hätte annehmen können.,, Diese Worte sagen gar nichts, wenn sie nicht so viel sagen sollen, daß die Ordnung in der Welt deswegen verschieden und zusam-

„Nothwendigkeit abhängig, aber der Geist hätte eine „Herrschaft über die Nothwendigkeit.,, Die Nothwendigkeit, wovon Plato redet, ist die wesentliche Beschaffenheit eines jeden Theiles der Materie. Sie ist das, was er das Fehlerhafte, die Widerspenstigkeit der Materie nannte. Plato sprach der Materie die eigenthümlichen Beschaffenheiten oder Eigenschaften ab, und behauptete sie doch in der That. Vor ihm hatten schon die Pythagoräer so unbestimmt geredet; nach ihm redeten noch die Stoiker so.

(*) Plato in Timaeo.

sammengesetzt sey, weil die verschiedenen Dinge nicht einerley Beschaffenheit hätten annehmen können. So mußten sie denn aber schon wesentlich von einander unterschieden seyn. Plato lehrte ferner, daß diese wilde Bewegung der Materie Gott gleich im Anfange verhindert hätte, der Welt eine so vollkommen gute Einrichtung zu geben, als sie ohne diese Widerspenstigkeit würde erhalten haben, und daß eben diese Bewegung die Quelle alles Nebels in der Welt sey. (*) Daher kam seine Verachtung der Materie, daher kam es daß er lehrte, die Geister, die in Körper eingeschlossen wären, befänden sich darin nicht besser als in Gefängnissen.

Diese, keiner völligen Ausbesserung fähige, üble Beschaffenheit der Materie ist ihm das, was er das Schicksal nennet und die angeborne Begierde, welche die grossen Verwandlungen der Welt verursachen sollte. (**) Man kan ohne Bedenken behaupten, daß Plato einen verwirrten Begriff von dem metaphysischen Nebel gehabt habe. Dieser unschuldige Begriff ist so oft angefochten worden, und dennoch ist er so richtig, daß kein Weltweiser ihn hat verlassen können, wenn er nicht die ärgsten Seltsamkeiten sagen wollte. Plato
war

(*) Plutarch. de procreat. anim. in Timaeo, p. 1867. 1870.

(**) Plato in Timaeo; it. in Philebo.

war begierig, die Beschuldigung, der Urheber des Uebels zu seyn, von Gott abzulehnen. Aber er war von orientalischen Meinungen eingenommen. Die Materie musste bey ihm alle Schuld tragen. Anstatt auf ihre Einschränkungen und die noch beträchtlichern Einschränkungen der erschaffenen Geister acht zu geben, erdachte er sich wirklich böse Beschaffenheiten, die ihr eigenthümlich zukommen sollten. Diese wesentlichen Beschaffenheiten der Materie, dieses Schicksal nannte er auch bisweilen die unvernünftige Seele der Welt, die Feindin des Guten, die Quelle jener ewigen wilden Bewegung selbst. (*)

§. 31.

Seine Lehre von dem eigenthümlichen Geiste der Materie.

Die Ausleger streiten noch darüber, ob Plato das Wort Seele in einer eigentlichen oder nur in einer metaphorischen Bedeutung gebrauchet habe, wenn er von einer eigenthümlichen Weltseele redet. Die dichterische Schreibart des Plato machet es ungewis, was seine Meinung war. Plutarch in seinem ganzen Buche, welches als ein Auszug aus dem Timäus die Lehre von dem Ursprunge der Seele vorträgt, erkläret den Sinn des Plato ausdrücklich so, daß Plato eine ursprüng-

(*) Plato de Legibus, L. X. Plutarch, de procreat. anim. in Timaeo, l. c.

frühlingliche Weltseele sollte gelehret haben, die ihrem Ursprünge nach ganz von der Gottheit und den vernünftigen Geistern entfernt sey. Eudworth will es durchaus nicht zugeben, daß sein Liebling eine Meinung gelehret hätte, welche ihn dem Irthum derjenigen ziemlich nahe bringen würde, die zween entgegengesetzte Geister als die Gründe aller Dinge annahmen. (*) Eudworths grosser Ausleger behauptet das Gegentheil. (**) Herr Brucker erkläret sich wider Plutarchs Zeugniß. (***)

Wahrscheinlichkeiten sind alles, was zur Entscheidung dieses Streites kan vorgetragen werden. Aber man kan hier das Wahrscheinliche nahe an seine höchste Stufe bringen. Plato wuste genug von den orientalischen Lehrbegriffen, um auch das zu wissen, daß dieselben zween entgegengesetzte Geister als Untergottheiten beschrieben. Sollte sich Plato ein Gewissen daraus gemacht haben, die eigentliche Auslegung dieser Meinung zu verlassen, und eine neue in ihre Stelle zu setzen, wenn er mit jener nicht recht zufrieden war? Er ist keinem andern Lehrmeister getreu geblieben. Warum sollte er allein seinen morgenländischen Lehrmeistern getreu geblieben seyn?

Zu dieser entfernten Muthmaßung kömte eine andere, die schon etwas näher trifft. Plato dachte als ein

(*) S. 238. sqq.

Water

(**) S. 232. 233. 241. sqq.

(***) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. VI. S. I. §. 19. n. 5.

Materialiste. Dies soll in der Folge bewiesen werden. Einem solchen Philosophen kan es leicht einfallen, daß auch in dem Gewühle der eigentlichen Materie einige Theile seyn mögten, die fein genug wären eine Bewegung des Denkens zu unternehmen, nur nicht fein genug zur Bewegung des vernünftigen Denkens.

Noch ein dritter Grund der Wahrscheinlichkeit ist dieser, daß man die Ausdrücke des Plato von der Entstehung der Seele durch eine sehr gewaltthätige allegorische Auslegung herumdrehen muß, wenn man nicht zugeben will, daß er nicht alles, was in dem Menschen denkt, sondern nur ein Theil der Seele für einen Ausfluß der Gottheit gehalten hätte. Woher sollten die übrigen Theile, die geringern Seelen, wie er sagte, woher sollten sie nach seiner Denkartart natürlicher entstanden seyn, als aus einer ursprünglichen Weltseele, aus einer Seele, die nur die eingeschränktesten Fähigkeiten des Denkens haben, nur sinnlich denken sollte, so wie diese untern Seelen des Menschen selbst?

Aber der wichtigste Grund der Wahrscheinlichkeit ist noch übrig. Plato hatte das mit allen Weltweisen, die orientalisch dachten, gemein, daß er überall da eine Art von Geiste, oder etwas Denkendes glaubte, wo er eine wirkende, eine bewegende Kraft bemerkte oder auch nur zu bemerken glaubte. Er lehrte Geister,

wo nur mechanische Kräfte sind, und selbst das, was er von den Wirkungen Gottes sprach, war mechanisch und geometrisch gedacht. Eine solche ursprüngliche mechanische Kraft dachte er auch in der Materie. Von ihr sollten die ersten wilden Bewegungen des Chaos die Folge gewesen seyn. Schwerlich konnte er sein System so sehr vergessen, oder so sehr verleugnen, daß er diese Grundkraft der Materie nicht auch als etwas Geistiges denken sollte. Nur wollte er sie keinen eigentlichen Geist nennen. Der Ausdruck schien ihm zu erhaben für ein Wesen, welches in seinem Denken eben so niedrig seyn sollte, als in allen seinen Handlungen. Daher nannte er sie eine Seele.

Alle diese Wahrscheinlichkeiten machen die Entscheidung des Streites für die Mosheimische Meinung vortheilhaft. Wird sie angenommen, so ist Plato nicht allein ein Dualist, welches so schon außer Zweifel ist, sondern auch ein ähnlicher Irrender mit dem Manes, wiewol doch in einer merklichen Entfernung. Er läßt diese eigentliche Weltseele nicht aus Bosheit gegen die Absichten des guten Geistes handeln. Vielmehr läßt seine Weltseele sich von Gott oft zur Folgsamkeit überreden. (*) Diese Weltseele handelt nur deswegen verkehrt, weil ihre sinnlichen Begriffe das Gute nicht allemal einsehen können.

Gg 2

Wenn

(*) Plato in Timaeo.

Wenn man auch die Mosheimische Erklärung nicht annehmen wollte, so würde doch die platonische Kosmogonie in der Hauptsache nicht mehr der Wahrheit gemäß, nicht unschuldiger seyn.

§. 32.

Lehre des Plato von Gott.

Man pfleget eine Menge von platonischen Stellen zusammenzubringen, und aus ihnen zu behaupten, daß dieser Weltweise sehr richtige und mit dem Wesen eines Geistes übereinstimmende Begriffe von der Natur des höchsten Wesens gehabt habe. Herr Brucker selbst ist dieser Meinung geneigt. (*) Die platonischen Ausdrücke sind auch überredend genug. Er nennet Gott untheilbar, sich durchaus gleich, unveränderlich u. s. w. Aber diesen Ausdrücken, die an sich so richtig sind, kömmt in der That der Sinn, den Plato ihnen gab, nicht im mindesten gleich. Was Plato das Untheilbare genennet habe, das wird sich aus einem Gegensatze finden. Er sagte; „die Untergötter, denen ein Theil der Weltbeherschung von dem höchsten Gott anvertrauet sey, wären theilbar und auflösbar, weil sie erschaffene Dinge wären, aber Gott würde sie niemals auflösen lassen.“ (**) Diese Untergötter waren ihm eine Art von Extension, denn sie waren in seinen Vorstellungen Theile des Weltgeistes, der eine Mischung von

(*) P. H. L. II. C. VI. S. I. §. 20. n. 4.

(**) Plato in Timaeo.

von einem göttlichen Geiste und von der materiellen Weltseele seyn sollte. Deswegen urtheilte auch Plato, daß ihre Theilbarkeit oder ihre Auflösung nicht unmöglich sey. Hingegen erklärte er den höchsten Gott für untheilbar, weil derselbe von Ewigkeit her so gewesen ist, wie er noch ist, weil derselbe nichts über sich hat, das ihn aus seinem einmaligen Zustande heraussetzen könnte. Plato betrachtete die Veränderlichkeit eines Dinges, seinen Untergang selbst als Wirkungen von aussen. Ein Gegenstand, dachte er, der schwach genug sey sich einmal verändern zu lassen, sey auch wohl schwach genug sich zerstören zu lassen. Aber Gott sey viel zu mächtig, als daß man ihn verändern könnte. Also könnte Gott auch nicht getheilet werden. Einen solchen Begriff von der Untheilbarkeit Gottes kan auch ein Materialiste annehmen. Also kan man aus diesem Begriffe nichts zum Vortheile des Plato schließen.

Hier haben wir schon eine Probe, daß Plato den Geistern eine Extension zuschreiben konnte, weil er sie den erschaffenen Geistern zuschrieb. Ein anderer Grund ist dieser, daß er die Seelen der Menschen, das Vernünftige in ihnen, für einen Theil der göttlichen Natur hielt. (*) Wir werden aber auch davon überzeugt werden, daß er dem höchsten Geiste gleichfalls eine Extension zuschrieb. Diesen Beweis geben seine so berühmten Ideen.

S. 33.

(*) Plato de Legg. L. X.

§. 33.

Seine Lehre von den Ideen.

Die Gedanken des Plato von den Ideen sind deswegen schwer vorzutragen, weil man immer verlegen ist, wie man seine blumenreichen Redensarten durch ähnliche Ausdrücke in eine andere Sprache übertragen soll. Uns ist in dieser Sache die äusserst dichterische Denkungsart des Plato zu sehr fremd. Sie ist so dichterisch, oder welches hier mit mehr Rechte kan gesagt werden, sie ist so ausschweifend als alles, was ein morgenländischer Gelehrter, oder in unsern Gegenden selbst ein Schwärmer, jemals mag gedacht haben.

Es ist darüber gestritten worden, ob diese Ideen des Plato und die Zahlen des Pythagoras eincren oder verschiedene Dinge seyn sollten. Der Kanzler von Mosheim behauptet das letzte; (*) Herr Brucker das erste. (**) Diese zwei Meinungen sind einer Vereinigung fähig. Die Ideen des Plato sind gewis genug von den pythagorischen Zahlen verschieden, wenn diese letzten in ihrer vorzüglichsten Bedeutung genommen werden, da sie Ordnungen oder Reihen der ersten Gründe von Dingen seyn sollen. Aber wenn die Zahlen des Pythagoras in der zweiten Bedeutung genommen

(*) Nam. zum Endworts, S. 466.

(**) In des Herrn Schelhorns Amoenitat. litterar. T. VII. p. 173.

men werden, da sie eigentliche geistige Naturen anzeigen, welche die Weltkörper durch eine Durchdringung sollten ausgebildet haben; so sind sie einerley mit den Ideen des Plato. Man muß sich nur vorläufig erinnern, daß Plato das Wort Idee in mancherley Verstande genommen hat. Diese Unbeständigkeit in den Ausdrücken war dem Plato nichts fremdes. Sogar wenn er Gott nannte, sprach er nicht bestimmter als die Stoiker selbst.

Wir müssen gegenwärtig anzeigen was der vorzügliche Sinn gewesen sey, in welchem Plato von den Ideen zu reden pflegte. Es ist ausgemacht, daß Plato die meisten der Ideen als Instrumentalursachen betrachtete, welche er von Gott selbst als der höchsten wirkenden Ursache, oder der höchsten Idee unterschied. Ferner wissen wir, daß Plato die Materie der sichtbaren Körper nur als etwas Leidendes betrachtete, und glaubte, daß sie ihre Beschaffenheiten, wodurch sie in Geschlechter und Gattungen abgesondert würde, erst von jenen Ideen erhielt. Plato sprach ferner von Gott so, als wenn derselbe mitten unter andern unkörperlichen Dingen seinen Sitz hätte. Die Stelle ist in seinem siebenden Buche von der Republik. „Ich halte dafür, daß selbst in der Ordnung — Reihe — der denkenden Dinge — oder derer, die nur durch die Vernunft erkannt werden — die
Gg 4 „höch-

„höchste Idee des Guten existire, und kaum kan gesehen —; oder begriffen —; werden. Wird sie aber „gesehen, —; oder kan man sie begreifen —; so muß „man behaupten, daß sie die Ursache aller herrschenden „Gründe und alles Guten sey. Denn sie hat in einem sichtbaren —; körperlichen —; Orte das Licht „hervorgebracht und den Urheber des Lichtes; sie selbst „aber herrschet in dem geistigen —; nicht materiellen —; „Orte, und hat daselbst die Wahrheit und den Geist „hervorgebracht. „ In dieser Stelle redet ein schwärmerischer Lehrer; aber sie dienet uns doch dazu, den Sinn des Plato zu entwickeln, wenn wir sie mit andern Nachrichten vergleichen. Die höchste Idee des Guten kan nichts anders seyn als der höchste Gott selbst. Also ist es offenbar, daß dem Plato diese Ideen nicht sowol geistige Eigenschaften sind, als vielmehr geistige Substanzen selbst. Die Definition der Ideen im Plutarch (*) stimmt völlig damit überein. „Die Idee „ist eine unförperliche Substanz in den göttlichen Empfindungen der Seele, und in den Vorstellungen Gottes.“ Seneca machet diesen Begriff noch deutlicher. Denn in der Stelle des Plutarch selbst ist noch eine Zweydeutigkeit. Seneca erkläret diese Ideen „für „ewige Muster der Dinge; aber nicht nur für solche, „nach deren Vorbilde andere Dinge gemachet würden, „sondern auch für solche, aus denen die andern Dinge „würden.

(*) De placit. Philos. L. I. c. 3.

„würden., (*) Mit einem Worte, er machet es offenbar, daß Plato diese Ideen für besondere Existenzen hielt. Mehr Zeugnisse sind vom Herrn Brucker gesammelt worden. (**)

Alle diese Ideen, allein die höchste Idee, Gott selbst, ausgenommen, sahe Plato als etwas Entstandenes an. Zwar sagte er, sie wären ewig, oder Gott hätte sie von Ewigkeit hervorgebracht. Aber er betrachtete sie doch gewiß als Dinge, die nicht in sich selbst den Grund ihres Daseyns haben sollten, da sie von Gott hervorgebracht wären. Also mußte er entweder annehmen, daß sie durch eine Schöpfung aus Nichts entstanden wären, oder daß sie aus der Materie hervorgekommen wären, oder endlich aus der Substanz Gottes selbst. Die erste Meinung kan vom Plato nicht behauptet werden. Die Schöpfung aus Nichts hat niemals den Beifall eines heidnischen Weltweisen erhalten. Es würde dazu eine gar zu offenbare Seltsamkeit gewesen seyn, wenn Plato hätte sagen wollen, daß jene Geister ein Daseyn von Ewigkeit und zugleich einen Ursprung aus Nichts hätten. Die zweite Meinung kan eben so wenig behauptet werden. Sie ist zu weit von dem System des Plato entfernt. Also bleibet nur die dritte übrig. Es ist offenbar, daß Plato eine Emanation

Gg 5

aller

(*) Seneca, Ep. 59.

(**) P. II. L. II. C. VI. S. I. §. 22.

aller vernünftigen Wesen aus dem Wesen des höchsten Gottes gelehret hat.

S. 34.

Seine Lehre von dem Weltgeiste.

Dieselbige Stelle im Plato, welche seine Gedanken von den Ideen überhaupt enthält, kan auch noch zu einem besondern Gebrauche angewendet werden. Sie unterscheidet den Aufenthalt Gottes von dem Orte oder Raume, worin die Welt sich befindet, und auf diese Art kan man sagen, daß Plato nicht im genauesten Verstande Gott selbst für den Weltgeist gehalten hat. Um zu verstehen, was der besondere Weltgeist seyn soll, den der in der unsichtbaren geistigen Welt wohnende Gott sollte hervorgebracht haben, muß man mit dieser Stelle eine andere vergleichen, die in dem Timäus des Plato enthalten ist. Plato saget; „daß Gott „aus der untheilbaren und sich selbst immer gleichen „Substanz —: Materie übersezet es Cicero, ganz richtig, aber so, daß von der subtilen denkenden Materie „die Rede seyn soll, —: und aus der andern theilbaren, die für Körper gehöret, eine dritte Art von Substanz, als eine Mischung der beiden vorigen gemacht „hätte, welche die Eigenschaften von jenen beyden vereinigte. Diese dritte Substanz hätte Gott zwischen „das Untheilbare —: Geistige —: und das Theilbare der „Kör-

„Körper — die Materie der Körper — gebracht,
„und aus ihnen dreyen sey endlich die Welt gewor-
„den.“

Hier ist jene untheilbare Substanz wider dasselbige, was in der vorigen Stelle die Ordnung der unsichtbaren Dinge, die Geisterwelt war. Sie ist eine Emanation aus der Gottheit, ein eigentlicher Theil von ihr, nach Plutarchs Zeugnisse. (*) Die Mischung aus dieser Substanz und der andern, die um die Körper herum vertheilet wird, kan nichts anders seyn, als eine Mischung auf der einen Seite von Theilen der hohen geistigen Materie, auf der andern Seite von der eigenthümlichen Weltseele, die wir schon als eine platonische Meinung beschrieben haben. Aus beiden sollte das geworden seyn, was in andern Stellen der Weltgeist heisset, der mit der Materie zusammengekommen die Unterwelt ausmachen sollte.

In diesem Weltgeiste müssen also immer zwei besondere Substanzen unterschieden werden; die eigentliche Weltseele, und die besondere Idee, die von dem höchsten Gotte in die Körperwelt verschicket seyn sollte. Diese Idee oder dieser besondere göttliche Geist sollte auch der Urheber des Lichtes seyn, weil er als der Abgeordnete der obersten Gottheit das Licht, d. i. ordentliche Einrichtungen und ihre Folge die Wahrheit oder die Gewis-

(*) Plutarch. Quaest. Platonica. Op. T. III. p. 1841.

Gewißheit der Kenntnissen in der Unterwelt hervorgebracht hätte.

Wenn man einen innern Widerstand empfindet zu glauben, daß Plato eine solche Seltsamkeit sollte gelehret haben, als es diese ist, einen Geist anzunehmen, der aus zwei ganz verschiedenen Substanzen sollte zusammengesetzt seyn; so darf man sich nur erinnern, daß Plato eine sehr ähnliche Seltsamkeit von der menschlichen Seele lehrte. Er behauptete dreyerley Seelen in dem Menschen. Zwar sollten sie sich in verschiedenen Orten aufhalten, aber doch beschrieb er sie in einer Verbindung, die auch wohl ein Ganzes könnte genant werden. (*) Da Plato den Weltgeist unleugbar dem Orte nach von dem höchsten Gott selbst unterschieden hat, da fürs zweyte das Unsichtbare, welches einen Theil von ihm ausmachen sollte, eine Idee seyn sollte, so sind also diese Ideen dem Plato wirklich nichts anders als eigene Substanzen, besondere Geister, die aus dem Wesen des höchsten Gottes als aus einem Ganzen sollten hervorgekommen seyn.

So stellte sich also Plato die Ordnung des Unsichtbaren, die obere oder die geistige Welt ziemlich genau im orientalischen Geschmacke als einen Raum des reinsten Lichtes vor, worin der höchste Geist, der größte oder allerbeste Theil der denkenden Materie sich aufhielte

(*) Plato in Timaeo.

hielte und um sich her gewisse abgesonderte Theile seines Ganzen hätte, die von Ewigkeit her aus seinem Ganzen abgesondert wären, aber doch wahre Theile desselben seyn sollten. Diese Geister waren dem Plato so viel als die besondern Urbilder, nach denen in der Folge die Weltkörper sollten seyn geformet worden. Er dachte also wirklich, unter den geistigen Wesen sey eines, welches alle besondere Eigenschaften eines menschlichen Körpers an sich hätte, ein anderes, welches alle Grundzüge dieses oder jenes thierischen Körpers enthielte, nur ohne grobe oder tode Materie. Diese Ideen sollten zum Theile in dem Aufenthalte des höchsten Gottes und um ihn herum seyn, als Gegenstände seiner Betrachtungen. Ein anderer Haufe von ihnen sollten die Werkzeuge seyn, wodurch Gott den Theilen der Materie ihre Formen gegeben hätte. Denn Plato hatte von keiner andern Wirkung einen Begriff, als von einer solchen, die durch die unmittelbare Gegenwart geschieht. Eine solche Gegenwart bey der Welt wollte er dem höchsten Gott nicht zuschreiben. Unverfehlbar schien sie ihm der Majestät und selbst der Unänderlichkeit Gottes unanständig. Also mußten solche besondere Geister aus dem Ganzen der Gottheit ausgegangen seyn, für welche es eher, als für den höchsten Geist selbst, ein wichtiges und anständiges Geschäft seyn könnte zur groben Materie herabzugehen.

In

In dieser Betrachtung lassen sich die jüngern Platoniker rechtfertigen, wenn sie es als eine ächte platonische Lehre vortragen, daß man in der Welt die überirdische Seele und die irdische unterscheiden müsse. Die Worte mögen platonisch seyn oder nicht, der Gedanke selbst ist platonisch. Denn wir haben gesehen, daß Plato die unvernünftige Weltseele von den Theilen der Gottheit, den Ideen unterscheidet, die mit ihr zusammengenommen den Weltgeist ausmachen sollten.

Es ist nicht sonderlich schwer, zu entdecken, was dem Plato die Gelegenheit zu allen diesen Seltsamkeiten geworden ist. Plato wollte die allgemeine Vorstellung von dem Weltgeiste, den Irrthum, daß Gott der Weltgeist sey, nicht verlassen. Er wollte sie nur ausbessern. Er war nicht so unwissend, daß er die Wirkungen Gottes in die Welt ganz hätte verkennen sollen. Aber er verkannte die Natur dieser Wirkungen. Er, und mit ihm alle Weltweisen des Heidenthums, hatten nur einen einigen Begriff für alle Wirkungen, und für das was mit den Wirkungen verbunden ist, für alle Gegenwart einer Substanz. Alles wurde von ihnen als eine physikalische Gegenwart gedacht. Also sollte auch Gott der Welt physikalisch gegenwärtig seyn. Weil es unschicklich schien, dieses von der Gottheit überhaupt zu sagen, so wählte Plato lieber die andere Erklärungsart, die auch schon vor ihm war gelehret worden. Er bestimmte
einen

einen besondern Theil der Gottheit, einen abgesonderten Geist dazu, die Welt zu beherrschen. Dieser Geist mußte sich mit der ursprünglichen Weltseele vermischet haben. Denn diese Weltseele konnte nicht ganz aus der Welt verdrängt werden. Plato behielt sie gern in seinem System. Denn sie schien dazu bequem, den Ursprung des Uebels abzugeben.

Eben so leicht kan man anzeigen, was Plato für eine Ursache gehabt hat, die Lehre von den Ideen überhaupt auszudenken. In diesem Theile seines Systems war er ganz pythagorisch. Man hatte sich einmal in der Lehre von den allgemeinen Dingen (*) verwirret. Diese Gegenstände sind in der That nur Vorstellungen von den ähnlichen Eigenschaften einzelner, existirender Dinge. Die dichterischen Weltweisen des Alterthums wollten alle ihre Vorstellungen malen, und ihre Gemälde mußten in der Folge Originale seyn, und für Wahrheit gelten. Die Pythagoräer und mit ihnen Plato betrachteten die Materie, den Stoff der Körperwelt als etwas, dem alle eigenthümlichen Eigenschaften fehlten; nur etwa eine wilde Bewegungskraft und einen dunkeln Schattenriß von einer Figur der elementarischen Theile ausgenommen. In den einzelnen Substanzen der Körperwelt bemerkten sie Geschlechter und Gattungen, d. i. Uebereinstimmungen und Verschie-

(*) *Entia vniuersalia.*

schiedenheiten der Grundeigenschaften. Woher sollten diese Uebereinstimmungen gekommen seyn? Es mußten Geister, Abgeordnete der Gottheit gewesen seyn, welche den körperlichen Dingen solche Uebereinstimmungen und solche Verschiedenheiten gegeben hatten. Aber warum hatten sie nicht alles einförmig gebildet? Die Elemente der Körperwelt verhielten sich bloß leidend. Also würden dieselbigen Elemente, die jetzt einen Baum ausmachen, auch einen menschlichen Körper haben ausmachen können, wenn die Geister Lust gehabt hätten, lieber den Körper eines Plato und seine breite Stirn daraus zu bilden, als die Mürte, in deren Schatten der junge Plato schlief, wie die Bienen Honig auf seine Lippen trugen. Die Geister waren also allein die Ursache von den Verschiedenheiten der Geschlechter. Sie würden eine Ursache ohne Grund gewesen seyn, wenn sie nicht selbst von einander verschieden gewesen wären. Also waren sie selbst in ihren Einrichtungen, in ihren Gestalten verschieden. Einem jeden gefiel seine eigene Gestalt am besten. Der eine Geist sah aus wie ein Löwe. Was er bildete, das wurden Löwen. Der andere glich einem Menschen. Er bildete nichts anders, als menschliche Körper. Alle diese Geister gehorchten der Herrschaft des vornehmsten unter ihnen, desjenigen, den Plato den Herrn des Lichtes in der Körperwelt nennete. Unter
seiner

seiner Anführung gab ein jeder Geist einigen Elementen den Eindruck, (*) der mit seiner eigenen Gestalt, mit seinen eigenen Fähigkeiten übereinstimmte, die Form, in der Sprache des Aristoteles. Die verschiedenen Eindrücke, die von verschiedenen Geistern herrührten, machten den Grund der verschiedenen Geschlechter aus. So dichterisch dachte sich Plato seine Metaphysik.

§. 35.

Fortsetzung.

In der Stelle des Plato, die wir bisher untersucht haben, ist noch ein Umstand zu erklären übrig. Es fragt sich, was Plato von der Wahrheit dachte, die Gott mit dem Geiste zugleich sollte hervorgebracht haben. Hier redete Plato völlig die Sprache seiner Lehrer, der Pythagoräer und des Kratylus, der in der Denkungsart des Heraklitus philosophiret hatte. Diese Weltweisen hatten alles, was der Körperwelt eigen war, die Materie und ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten, für etwas Ungewisses, für ein Nichts erklärt. Plato erklärte es gleichfalls dafür. (**) Wie konnte er auch anders reden, da er die Materie für unbestimmt hielt? Sie bekam, wie er glaubte, ihre Bestimmungen

(*) *Idem*.

(**) Cicero, Quæst. Tusculan. L. I. c. 24. Laert. L. III. n. 64.

gen erst dadurch, daß die Ideen, die göttlichen Ausflüsse zu ihr kamen. Durch dieselben bestimmt, sollte sie erst Wahrheit bekommen. Denn nunmehr konnte erst die eine mögliche Eigenschaft mit Gewisheit von ihr bejahet, die andere mit Zuverlässigkeit von ihr verneinet werden.

Das letzte, was in dieser Theorie des Plato untersucht werden kan, ist dieses. Hat Plato geglaubet, daß Gott nur eine allgemeine Idee in die Unterwelt herabgeschicket hätte, die sich nachmals in viele besondere Geister sollte abgetheilet haben, oder hat er gedacht, es sey unmittelbar aus Gott eine Mehrheit solcher Ideen in die Körperwelt hervorgegangen, von denen die Vorzüglichste der Urheber des Lichtes genennet werden müsse? Die platonischen Ausdrücke verstaten es beide Meinungen anzunehmen. Denn diese Ausdrücke sind sich selbst ungleich.

Aus allen diesen Nachrichten ist es offenbar, daß Plato eine wirkliche Extension in dem höchsten Wesen angenommen hat. Ein Irrthum, wovon Herr Brucker diesen Philosophen gerne hätte lossprechen wollen.

§. 36.

Die vermeinte Lehre des Plato von dem Sohne Gottes und von der Dreyeinigkeit.

Wir können schwerlich die Lehrsätze des Plato verlassen, ehe wir seine zwei gerühmte Meinungen betrach-

tet

trachtet haben, aus welchen so viele christliche Lehrer haben schließen wollen, daß ihm die Sätze der Offenbarung von dem Sohne Gottes und von der Dreieinigkeit bekannt gewesen wären.

Es ist wahr, Plato beschrieb einen Geist, den er die Vernunft (*) nennete, und den schon vor ihm der pythagorische Weltweise Timäus den Sohn Gottes genennet hatte. (**) Aber was er von diesem Geiste sagt, ist so beschaffen, daß wir nichts anders daraus schließen können, als daß dieser Geist eine der Ideen seyn sollte, die wir vorhin beschrieben haben. Er sollte das eigentliche Göttliche in dem Weltgeiste seyn. Denn er nennet ihn 'das göttlichste Denkende, welches „die Welt eingerichtet hat.,“ (***)

Diese Beschreibung kömmt mit seinen andern Beschreibungen von der Idee, die der göttliche Theil des Weltgeistes seyn sollte, zu genau überein, als daß sie einer andern Bedeutung fähig seyn konnte. Alles, was noch hinzugesetzt zu werden brauchet, ist dieses. Wenn Plato die Welt einen Gott nennet, einen Gott, dessen

H h 2

zukünft

(*) Λόγος.

(**) Herr Brucker glaubet, dieser Ausdruck hätte die ganze sichtbare Welt bezeichnen sollen. Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. VI. S. I. §. 23. Aber es kan schwerlich anders seyn, als daß dieser Weltweise nur das Göttliche in der Welt zum Augenmerk hatte.

(***) Λόγος τῶν πάντων βέλτοτατος; ὃς ἔταξε τὸν κόσμον. Plato in Epinomide.

zukünftige Entstehung der ewige Gott zum voraus überdacht hätte, (*) so konnte ihm das Göttliche in der Welt wieder nichts anders seyn, als was wir schon aus seinen Sätzen beschrieben haben.

Es ist fürs zweyte wahr, daß man im Plato selbst, noch mehr aber in seinen Schülern, unbestimmte Ausdrücke antrifft, die dreyerley Gründe der Dinge anzuzeigen scheinen, wenn man die Worte eilfertig liest. Aber es ist noch viel gewisser, daß alle die Fälle, die man mit Wahrscheinlichkeit annehmen kan, wenn man den Sinn des Plato bey dieser Sache festsetzen will, nichts weniger ausmachen, als daß er drey wahre Hypostasen von einer göttlichen Substanz sollte gelehret haben. Eudworth hat die Auslegungen in Menge gesammelt. (**) Aber sie können überhaupt auf zween allgemeine Fälle zurückgeführt werden.

Vielleicht sollten die drey Gründe aller Dinge dasjenige seyn, was Plato das Gute (***) selbst nennete, das, was ihm die Vernunft (****) hieß, und endlich die Welt. In dieser Festsetzung kan das Gute nichts anders seyn, als der ewige Gott. Die Vernunft wird die Sammlung der aus Gott hervorgekommenen Ideen seyn sollen, von welchen die Welteinrichtung herrüh-

(*) Plato in Timaeo.

(**) Eudworth S. 682. u. folg.

(***) τὸ ἀγαθόν.

(****) λόγος.

herrühren sollte. Die Welt ist endlich entweder das Ganze der körperlichen Materie und der göttlichen Ausflüsse zusammengenommen, oder die Materie allein mit ihrem eigenthümlichen sinnlichen oder unvernünftigen Geiste. In diesem Falle brauchet es keines fernern Beweises, daß Plato an nichts weniger gedacht hat, als an die wahre und uns von Gott selbst geoffenbarte Dreheinigkeit.

Oder vielleicht hatte Plato sein Augenmerk auf gewisse Eigenschaften Gottes gerichtet. Diese Meinung hat der Kanzler von Mosheim (*) ausführlich vorgetragen. Sie gründet sich darauf, daß Plato für das Wort Vernunft (**) bisweilen in sehr ähnlichen Fällen andere Ausdrücke gebraucht hat, die am bequemsten gewisse innere Eigenschaften Gottes anzeigen können. (***)

Keine von diesen Meinungen kan zu einer Gewisheit werden, wiewol die Gründe des Wahrscheinlichen stärker für die erste reden, als für die andere. Das Gewisse in der Sache ist dieses, daß Plato lange nicht so weit hinausgedacht hat, wenn er seine unbestimmten Ausdrücke gebrauchte, als seine Schüler ihn denken ließen. Ihm wiederfuhr in dieser Sache, was oft im

Hh 3

gemei-

(*) Anm. zum Endworte, S. 684. 685.

(**) λόγος.

(***) νόος, φρονησις, u. dergl.

gemeinen Leben einem Menschen wiederfähret, dessen Worten die Gesellschaft bald eine wichtige Bedeutung, bald einen witzigen Einfall, bald eine satirische Bosheit andichtet, da er selbst nichts wichtiges, nichts satirisches gedacht hatte. Plato dachte, wie es seine morgenländischen Vorurtheile mit sich bringen konnten. Er wollte entweder nicht, oder er konnte auch nicht Worte finden, wodurch er die wahren Begriffe der göttlichen Handlungen und Eigenschaften von seinen Träumen unterschieden hätte. Also trug er mancherley Gedanken in einerley Ausdrücken vor. Oft widersprach er auch sich selbst. Wer ist mehr Widersprüchen ausgesetzt, als ein Philosoph, der nicht nur dichterisch redet, sondern auch dichterisch denkt?

S. 37.

Die Schüler des Plato. Xenokrates.

Die eigentlichsten Schüler des Plato, deren Reihe unter dem Namen der ersten Akademie bekannt ist, entferneten sich durch keine merkliche Abweichung von seiner Lehre. Die Häupter dieser Akademie, Speusippus und Xenokrates waren zugleich den Lehrsätzen des Pythagoras geneigt. Sie konnten es seyn, ohne das System ihres Lehrers zu verstellen. Man weiß, daß in den meisten Lehrsätzen der Abstand der platonischen Meinungen von den pythagorischen mehr eine Verschieden-

schiedenheit der Ausdrücke war, als eine merkliche Entfernung der Begriffe selbst.

Gleichwol hat man Ursache sich zu hüten, die pythagorischen Sätze nicht ohne Unterschied aus dem Vortrage dieser akademischen Lehrer zu erklären. Xenokrates insonderheit scheint oft eine Ausbreitung seiner Sätze dadurch gesucht zu haben, daß er Begriffe, die dem Plato eigen waren, in Redensarten des Pythagoras verkleidete. So sind seine Begriffe von der Monas und von der Dyas beschaffen. Diese pythagorischen Worte führte er in das platonische System hinein. Beide Gegenstände nannte er Gottheiten. Die Monas ist ihm offenbar genug die oberste Gottheit des Plato, der Herr des Himmels. Seine Dyas kan für nichts anders gehalten werden, als für die eigentliche platonische Weltseele. (*) Man würde irren, wenn man sie für Eines mit der pythagorischen Dyas erklären wollte. Die Lehrer aus der italischen Schule mochten Dualisten seyn, oder die Emanation lehren, so dachten sie doch alle in der Dyas die ganze Materie der Körper, das Chaos überhaupt. Xenokrates lehrte in so neuen Zeiten, wenn sie mit der Zeit des Pythagoras verglichen werden, daß er schwerlich einem Begriffe folgen konnte, der für die damalige feinere Denkungsart nicht gemacht war. Ein platonischer

Sh 4

Welt:

(*) Stobaeus, Eclog. phys. L. I. c. 3.

Weltweiser unterschied die Materie sorgfältig von der eigentlichen Gottheit. Sollte er diese Materie, die er verachtete, dennoch eine Gottheit genennet haben? Dies würde ein Uebelstand gewesen seyn, der zu sehr in die Augen fallen mußte, als daß ihn der Platoniker hätte übersehen sollen. In der That war zwar auch das ein Uebelstand, die eigentliche Weltseele eine Gottheit zu nennen. Denn auch sie wurde als sehr unvollkommen beschrieben. Aber dieser Uebelstand war doch nicht ganz so merkbar, als der andere. Plato hatte dieser Weltseele ein Denken zugeeignet, ob es gleich nur die unterste Stufe des Denkens seyn sollte. Diese Weltseele sollte auch die ursprüngliche Kraft der ganzen Körperwelt seyn. Die allgemeinen Kräfte der Dinge als etwas Denkendes und als eine Art von Gottheiten zu betrachten, das war der platonischen Denkungsart sehr gemäß. Und nach aller Wahrscheinlichkeit hat Xenokrates, wenn er von der *Dyas* redete, nicht an jene sinnlichdenkende Weltseele allein gedacht. Die *Dyas* war ihm wohl das, was aus der Vereinigung dieser Weltseele und derjenigen Idee sollte entstanden seyn, die von dem obersten Gott zur Einrichtung der Unterwelt bestellet seyn sollte. Also war ihm die *Dyas* der ganze platonische Weltgeist.

§. 38.

Aristoteles.

Der grosse Einfluß der aristotelischen Weltweisheit in die Gelehrsamkeit der folgenden Zeiten, und zugleich der weitläufige Umfang, den Aristoteles seinem System gegeben hat, machen es unmöglich, die Lehren dieses Mannes von Gott und von der Welt mit einer gewissen Vollständigkeit zu erzählen, wenn man sie nicht als ein ganzes System vortragen will. Für meine Absicht kan es genug seyn, einige allgemeine Betrachtungen über die Lehrart des Mannes anzustellen, und einige Auszüge aus seiner Lehre zu liefern.

Aristoteles ist eine von den merkwürdigen Personen auf dem Schauplaze der Gelehrsamkeit. Seine Geschichte liefert eines von den größten Beyspielen, daß man verehret und selbst geliebet werden kan, ohne von seinen Verehrern etwas anders verdienet zu haben, als Tadel und Haß. Aristoteles hatte das mit dem Demokritus gemein, daß sie beide die natürlichsten Folgen der Irthümer einsahen, die ihre Nation beherrscheten. Demokritus begrif, daß, wenn die Materie denken könnte, das Denken nur eine zufällige Eigenschaft, und ein jeder Geist vergänglich seyn würde. Diese Folge des Irthums machte Demokritus zur Grundlage seines Systems. Aristoteles begrif, daß, wenn die Materie ewig seyn könnte, auch ihre Ein-

richtungen von Ewigkeit her seyn könnten. Daraus machte er sein kosmologisches System, und beschrieb Gott als eine mechanische Kraft. Aber Demokritus wurde für seine Verwegenheit gehasset, und sein System bekam den Namen, den es verdiente. Die Verwegenheit des Aristoteles wurde bewundert, und führte ihm Heere von Schülern zu. So verschieden war das Schicksal von zween Männern, deren Aufführung einerley Schicksal verdienet hatte. Aber Aristoteles lebte zu einer Zeit, die seinem System vortheilhaft war. Die Abgötterey herrschete noch. Aber sie herrschete mehr durch politische Einrichtungen, durch einen gesetzlichen Zwang, als durch die Neigung der Gemüther. Wenigstens waren diejenigen, die einen Anspruch auf die Gelehrsamkeit machten, weit davon entfernt, die Irthümer des Pöbels zu lieben. Sie hatten eigene Irthümer für sich. Dazu kam noch, daß Aristoteles, obgleich sein Grundbegrif von der Natur der Gottheit ein eben so schädlicher Irthum war, als der Begrif des Demokritus, dennoch einige Wahrheiten beybehielt, welche durch die allgemeine Ueberlieferung des menschlichen Geschlechtes noch stets in allen Gemüthern gegenwärtig waren. Er lehrte einen ewigen Gott, und eignete demselben wenigstens die Namen von verschiedenen Vollkommenheiten zu, die das System des Demokritus nicht hatte zulassen wollen.

Diese

Diese Wahrheiten hatten in dem Lehrgebäude des Aristoteles eine sehr unbequeme Stelle. Aber man war damit zufrieden, daß man sie nur in diesem System antraf. Dem Demokritus konnte man es nicht verzeihen, daß sie in dem seinigen fehlten.

Aristoteles hat in der That mit viel mehr Strenge gedacht, als einer von den ältern Philosophen. Bey ihm findet man nicht so viele ganz unbewiesene Sätze, kein so prächtiges Nichts der Einbildungskraft, als bey Jenen. Dieser Ruhm gebühret dem Aristoteles. Weder das Ausschweifende in den Lobsprüchen, wodurch seine übertriebenen Verehrer seinen Namen mehr belästiget als erhöht haben, noch die Bitterkeit des gehässigen Tadelß, den seine Lehre von spätern Neidern hat ausstehen müssen, kan ihm diesen Ruhm rauben. Aber diese Verdienste des Mannes sind mehr in andern Theilen der Weltweisheit erweislich, als in demjenigen, der uns hier beschäftigt. Man würde sich sehr irren, wenn man hoffen wollte in der Lehre des Aristoteles von Gott und von der Welt mehr Richtigkeit, mehr Wahrheit zu finden, als in den Sätzen seiner Vorlehrer. Aristoteles ließ sich durch dieselbigen Hindernisse zurückhalten, wodurch sich Gene hatten zurückhalten lassen, daß sie nicht zur Wahrheit kamen. Die herrschenden Vorurtheile der Heiden waren auch seine Vorurtheile. Aristoteles unterschied sich von dem

dem grossen Haufen dieser Irrenden nicht durch eine Entfernung von den Irthümern selbst. Er unterschied sich nur durch die Neuigkeit des Vortrages. Sein feuriger, scharfdenkender Geist, von dem man glaubte, daß er das Reich der Wahrheit hergestellt hätte, begnügte sich damit, in dem Reiche des Irthums ein neuer Gesetzgeber zu werden.

§. 39.

Seine Lehre von der Ewigkeit der Welt.

Man kan sich die Mühe ersparen, aus fremden Zeugnissen die Beweise zu sammeln, daß Aristoteles von Gott und von der Welt gleich grosse Irthümer geheget hat, als die andern Weltweisen der Griechen. Seine eigenen Schriften enthalten die unwidersprechlichsten Beweise davon. Sie beweisen zuerst, daß Aristoteles eine Ewigkeit der Materie geglaubet hat. (*) Aristoteles sagte, alle endliche Dinge, alles, was einen Anfang hat, sey aus der Materie und aus der Privation. Die Materie war ihm der Grundstof der Dinge. Er glaubte, sie sey zwar keine rechte Substanz, weil sie an sich noch nicht ganz bestimmt sey, aber sie sey doch das Nächste bey einer Substanz, weil sie schon als Materie existire. Die Privation (**) dachte er als den Mangel einer Beschaffenheit, und aus der Privation sollten die Dinge in der Betrachtung werden, daß diejenigen Din-

ge,

(*) Aristot. Metaphys. L. II. c. 4.

(**) στερησις.

ge, die einmal zu einer gewissen Zeit angefangen hätten eine Beschaffenheit zu bekommen, zuvor diese Beschaffenheit noch nicht gehabt hätten. Diese Begriffe druckte er durch den Satz aus, den er selbst einen wundervollen Satz nennete, "daß die Dinge zugleich aus demjenigen würden, was schon sey, und auch aus demjenigen, was nicht sey." Man darf nicht glauben, daß dieser Satz eine Schöpfung aus Nichts enthalte. Die Privationen des Aristoteles haben mit dem Begriffe einer wahren Schöpfung nichts gemein. Vielmehr sagte er, "daß ein Ding nicht ganz aus demjenigen werden könnte, was selbst nicht sey." (*) Daher behauptete er eine beständige Existenz der Materie. (**)

Aber Aristoteles vertheidigte die Ewigkeit der Welt nicht nur in dieser Betrachtung, daß der Grundstoff der Welt, die Materie, ewig sey. Das hatten schon die ältern Weltweisen vertheidiget. Er wollte etwas neues sagen. Also behauptete er auch dieses, daß die Welt von Ewigkeit her in einer Ordnung gewesen sey. (***) Er behauptete die Ewigkeit ihrer Einrichtungen.

Daß Aristoteles so tief in den Irthum hineinging, daß war in der That eine Wirkung seiner systematischen Denkungsart. Die Weltweisen

vor

(*) *Ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φάμεν, γίνεσθαι μὲν ὅτιν ἀπλῶς ἐκ μη
ἐντος.*

(**) Aristot. Physic. L. I. c. 8. 9.

(***) Aristot. de Coelo, L. II. c. 14.

vor ihm hatten wirklich eine Seltsamkeit gelehret, wenn sie ein ewiges Chaos behaupteten, und doch die Einrichtungen des Chaos, die geformte Welt für ein Werk der Zeit erklärten. Aristoteles gab dem Irthume eine mehr kunstmäßige Gestalt, da er beides zugleich behauptete, die Ewigkeit der Materie und die Ewigkeit ihrer Einrichtungen. (*)

§. 40.

Seine Lehre von Gott.

Daß Aristoteles diese Ewigkeit der Welt lehrte, dazu brachte ihn noch sein Begriff von Gott. Auch in diesem Begriffe hatte Aristoteles nichts anders gethan, als daß er den Irthum seiner nächsten Vorlehrer ausbildete. Er sagte; Gott sey der Urheber der Welt-einrichtungen; in seiner Sprache, diejenige Substanz, „die der Welt ihre ersten Bewegungen, eigentlich ihre „Grundbewegungen gegeben hätte., (**)

Aristo-

(*) Wenn man den natürlichen Zusammenhang der zweien Sätze betrachtet, die Aristoteles gemeinschaftlich lehrte, so wird man einen neuen Grund entdecken, woraus man sich überzeugen kan, daß es allemal ein sehr gefährlicher Irthum sey, das ewige Daseyn endlicher Dinge als etwas Mögliches anzusehen. Zugleich wird man einsehen, daß die künstlichen Vertheidigungen, wodurch Bayle diesen Irthum zu schützen suchet, nichts mehr sind als Blendungen. S. Bayle, Diction. hist. et crit. art. Zabarella. not. H.

(**) Aristot. Metaph. L. I. c. 2. de mundo, c. 6.

Aristoteles hatte von der Gottheit dieselbige mechanische Vorstellung, die Plato und Pythagoras davon gehabt hatten. Er dachte in der That die Gottheit bloß als eine mechanische Kraft, die einen Körper, die ganze Welt bewegte. So dachte er auch die geringern Geister, als Kräfte, die kleinere Körper bewegten. Aber er wollte die Begriffe nicht verlassen, die Gott als einen wahren Geist bezeichnen, die Begriffe von dem Verstande, von dem Willen Gottes. Ob er diese Begriffe deswegen angenommen hat, weil er selbst sein inneres Gefühl von ihrer Wahrheit nicht unterdrücken konnte, oder ob er sie nur dazu beybehalten hat, um sich für Verfolgungen sicher zu stellen, das ist ungewiß. Genug, er redete von dem göttlichen Verstande und von dem göttlichen Willen, als von den ersten Gründen der Bewegung. Er sagte, die Unterbeweger, die besondern Geister, welche den Voratz über die einzelnen Theile des Ganzen hätten, wären von der höchsten Gottheit dazu bestimmt worden, ihre Kräfte zur Ausbildung der himmlischen Körper und der übrigen Welttheile anzustrengen. Wenn man die Theorie des Aristoteles in einem kurzen Zusammenhange von Schlüssen übersehen will, so wird diese Vorstellung dazu dienen können. „Gott hat von Ewigkeit her ein-
 „gesehen, wie die Welt könnte eingerichtet seyn. Diese
 „Einrichtung hat er auch von Ewigkeit her gewollt.
 „Es

„Es sind auch von Ewigkeit her die Kräfte gegenwärtig gewesen, welche die nöthigen Bewegungen hervorbringen sollten. Die Gegenstände der Wirkungen, die Theile der Materie sind auch von Ewigkeit da gewesen. Da von Ewigkeit her alles beisammen gewesen ist, was zum Weltgebäude und zu seiner Ordnung gehören konnte; so muß auch das Weltgebäude mit seiner Ordnung von Ewigkeit her gewesen seyn.“

§. 41.

Beurtheilung dieser Lehre.

Dies war der Begriff, den Aristoteles von dem Weltgebäude überhaupt hatte; ein Begriff, der nichts geringeres von der Welt behaupten kan als ihre unbedingte Nothwendigkeit, und aus der unbedingten Nothwendigkeit eine Unveränderlichkeit. Aristoteles sahe diese Folgen; er sahe auch ihr Widersinniges. Er konnte sich nicht anders zu retten suchen, als durch Ausflüchte. Was kan auch anders erwartet werden, wenn in der ganzen Reihe eines Systems ein Grundirthum vorangehet?

Aristoteles sonderte die Substanzen in zwei willkürlich angenommene Abtheilungen nach den Orten ab. Er lehrte anders von dem Ganzen des Himmels oder der Oberwelt; anders von der Unterwelt und ihren Theilen. Er gab die Folge seines Systems, die Unverän-

veränderlichkeit der Dinge alsdenn zu, wenn von dem einen Theile dieser Substanzen geredet wurde, von dem ersten Theile des Ganzen, von dem Himmel oder der Oberwelt. Er leugnete dieselbige Folge von dem andern Theile, von der Unterwelt. In beiden Sätzen behauptete er etwas Widersinniges.

Erstlich kan sich kein Mensch einen Begriff von der Unveränderlichkeit machen, die er der Oberwelt zuignete. Sie sollte in einer sich stets gleichen zirkelförmigen Bewegung bestehen. (*) Also sollte sie eine Unveränderlichkeit voll Abwechslungen seyn. Ein widersinniger Begriff, wenn er nach den Worten beurtheilet wird. Beurtheilet man ihn nach dem Inhalte selbst, so saget er nichts mehr, als daß die Bewegungen des Himmels immer in einförmigen Abwechslungen geschähen; (**) zum Unterschiede der Bewegungen in der Unterwelt, deren Abwech-

(*) Aristot. de coelo, L. I. c. 3. 4.

(**) Aristoteles hat auch nicht einmal in dieser Meinung eine rechte Beständigkeit geäußert. Zum wenigsten häufiger er die Abwechslungen in der Oberwelt selbst dadurch, daß er den verschiedenen Himmelskörpern entgegengesetzte Bewegungen zuschreibet. Aristot. de Coelo, L. II. c. 3. Er scheint den Widerspruch bemerkt zu haben, den dieser wahre Satz in sein System bringet. Er suchte ihm auszuweichen, und sagte, keine zirkelförmige Bewegung sey der andern entgegen gesetzt. Es ist nicht der Mühe wehrt, dieses Sophisma zu bestreiten.

wechselungen mannigfaltig wären. Dies heisset aber in der That dem Himmel keine Unveränderlichkeit zuschreiben, sondern nur eine kleinere Zahl von Veränderungen. In diesem Theile seiner Lehre ist also die Ausflucht des Aristoteles nichts mehr als ein Wortspiel.

In dem zweiten Abschnitte hat Aristoteles sein Lehrgebäude nicht besser verwahrt. Er stellte sich die Unterwelt so gering vor, daß sie sich nur leidend verhalten sollte. Also blieb es ihm erstlich unerklärbar, woher die vermeinte Unordnung dieses Theiles des Ganzen sollte entstanden seyn. Diese Unordnung konnte nicht von der Gottheit herrühren. Hätte Aristoteles seiner Denkungsart recht getreu bleiben wollen, so hätte er der Unterwelt eine besondere Kraft der Unordnung zuschreiben müssen. Noch mehr. Er sah sich genöthiget, die Herrschaft Gottes über die Welt, „den Einfluß des ersten Bewegers in die Welttheile, „und das, was seine eigene Bewegung könnte genen- „net werden,, gänzlich in den Umfang der Oberwelt einzuschränken, und die Unterwelt als etwas so geringes zu betrachten, daß sie von Gott nicht einmal seiner Beherrschung gewürdigt würde.

Wir haben schon genug von der Lehre des Aristoteles gesehen, um uns zu überzeugen, daß dieser Philosoph sehr unanständige Begriffe von dem höchsten Wesen gehabt habe. Man kan sogar behaupten, daß
Ari-

Aristoteles dem Gott, den er lehrte, in dem Ganzen der Dinge kein gewisses Geschäfte zugetheilet habe. Aristoteles sagte freylich, daß Gott die erste Ursache der Bewegungen in dem Ganzen sey. Aber da er erstlich eine Ewigkeit dieser Bewegungen lehrte; da er zweitens alle Handlungen einer Substanz in die Andere für Arten der Bewegung hielt; da er drittens sagte, Gott oder der erste Beweger sey im eigentlichen Verstande ohne Bewegung; (*) so ist es immer unbegreiflich, was Aristoteles von der göttlichen Handlung fang gedacht haben, die er den Grund der Welteinrichtung nannte. Seine Ausleger haben keine Gewaltthätigkeiten gegen die Ausdrücke unterlassen, um aus ihnen einen gesunden Begriff zu erzwingen. Aber alle diese Bemühungen müssen immer fruchtlos bleiben. Aristoteles erfuhr das Schicksal aller der Systematiker, die das unmögliche Geschäfte übernehmen, aus Irthümern und Wahrheiten ein zusammenhängendes Gebäude aufzuführen. Da er die Irthümer, die seinem Volke eigenthümlich geworden waren, nicht verlassen wollte, da er zugleich die fremden Wahrheiten, die ihm und allen Griechen noch aus den Ueberlieferungen ihrer Vorfahren gegenwärtig waren, wenigstens zum Theile

Si 2

mit

(*) Es ist nicht daran zu zweifeln, daß nicht Aristoteles mit dem Worte Bewegung oft genug sollte gespielt haben. Es ist allen Lehrern des Irthums eigen, sich gewisse Worte auszuwählen, mit denen sie spielen.

mit vortragen wollte; so mussten in seinem System sehr oft widersprechende Sätze einander begegnen, und die Wahrheiten, die er vortrug, mussten in seinem Munde oft zu leeren Tönen werden.

§. 43.

Seine Gedanken von der Natur der Gottheit.

Man kann es als eine der mühsamsten Beschäftigungen betrachten, die eigentliche Meinung des Aristoteles von der Natur des höchsten Wesens zu bestimmen. Dieser Weltweise, dem auch in andern Theilen seines Systems eine vorseßliche Dunkelheit der Ausdrücke mit Rechte Schuld gegeben wird, ist nirgends dunkler, nirgends ungewisser in den Ausdrücken, als wenn er die Natur Gottes bestimmen will. Ein kurzer Auszug seiner Lehre im Plutarch soll uns zur Probe dienen; (*) "Aristoteles saget, der höchste Gott „sey eine abgesonderte Form, (**) er hätte seinen Sitz „auf der Sphäre des Ganzen, die ein luftiger Körper „sey, den er das Fünfte nannte, die fünfte Art von Dingen oder Gründen der Dinge. Wenn dieses Fünfte „in seine besondere Sphären abgesondert würde, die „zwar der Natur nach oder in der That einen gemeinschaftlichen Zusammenhang hätten, aber in unsern „Vorstellungen könnten getheilet werden, so sey jede besondere Sphäre etwas Lebendes, das aus einer Seele „und

(*) Plutarch. de plac. Philos. L. I. c. 7.

(**) εἶδος χωριστόν.

„und aus einem Körper bestehe. Ein solcher Körper selbst
 „sey etwas Lustiges und bewege sich zirkelförmig; die
 „Seele aber sey eine Vernunft ohne Bewegung; sie sey
 „die Ursache der Bewegung nach der Wirksamkeit.“

In der Aufklärung dieser Nachricht muß es zu-
 erst festgesetzt werden, daß die Rede allein von dem
 Ganzen der Oberwelt sey, von dem Himmel.

Für das zweite muß es als ein Grundsatz des Ari-
 stoteles bemerkt werden, daß das eigentlichkörperliche
 nur etwas Leidendes sey, welches seine Bewegungen
 erst von dem Geistigen erhalten müste. Denn das Geistige
 allein hielt Aristoteles für selbstwirksam, für ein Auto-
 maton. Deswegen hielt er dafür, daß in jedem Körper,
 der eigenthümliche Bewegungen haben sollte, eine geistige
 Substanz sey, die Triebfeder seiner Bewegungen.

Für das dritte aber muß angezeigt werden, was
 Aristoteles dabey dachte, wenn er von abgesonderten
 Formen sprach. Sie waren ihm nichts anders als die
 geistigen Substanzen selbst, diese Gründe aller Bewe-
 gungen. Er nennete sie Formen, weil die Körper erst
 durch sie geformet würden, oder von ihnen ihre regel-
 mäßigen Einrichtungen erhielten. Er nannte sie ab-
 gesonderte Formen, weil er sie als etwas betrachtete,
 das von den eigentlichen Körpern verschieden sey.

Um zu erfahren, was Aristoteles von der Natur
 Gottes, als eines Geistes gedacht habe, können wir

blos die Analogie seiner Lehre von andern Geistern zum Grunde der Untersuchung legen. Es ist gewis genug, daß Aristoteles eine Theilbarkeit der menschlichen Seele glaubte. Er unterschied offenbar in ihr Theile von ganz verschiedenem Ursprunge. Der Vorzügliche unter ihnen, die wirksame Vernunft, sollte einen göttlichen Ursprung haben, sie sollte von aussen in den Körper gekommen seyn, sie sollte unsterblich seyn. (*)

Also lehrte Aristoteles erslich von der Seele des Menschen nicht richtiger, als andere Materialisten von ihr gelehret hatten, und er war in diesem Theile der Geisterlehre ein ungezweifelter Materialiste. Er war es um desto mehr, da er die nicht recht feurige und doch dem Feuer so ähnliche Substanz, die in der ganzen Welt gegenwärtig seyn und überall die Gründe des Lebens hinbringen sollte, (**) selbst für einen Stoff

(*) Aristoteles, de generat. animal. L. II. c. 3. Die Lehre, daß die Vernunft in allen Menschen eine einige und also eine zusammenhängende Substanz sey, kan aus den eigenen Worten des Aristoteles deutlich genug hergeleitet werden. S. die Stelle des Pomponatius im Bayle, art. Averroes, not. E. Da aber diese Vernunft zugleich ein Theil der Gottheit seyn sollte, so mußte Aristoteles sie als einen Ausfluß aus der göttlichen Substanz betrachten. Er war also in der That lange nicht so weit von den Träumen des Pythagoras und des Plato entfernt, als man insgemein glaubet.

(**) Aristoteles de generat. animal. L. II. c. 3. L. III. c. 11. Man sehe die Erklärungen dieser Stelle, die der Kanzler

Stoff von denkenden Substanzen hielt, von denjenigen, die er die vegetativischen und die sinnlichen Seelen nannte. Aristoteles entfernete sich also von den ältern Philosophen nur dadurch, daß er diese Seelen nicht geradezu ein Feuer nannte. Er begnügte sich damit, daß er sagte, sie wären dem Feuer ähnlich, sie wären etwas Ausgedehntes und doch auch etwas Denkendes. Man kan aus allen diesen Sätzen nichts anders schlüssen, als daß Aristoteles in der Materie noch viel feinere Zusammensetzungen lehren wollte, als das eigentliche Feuer. Durch diesen Kunstgrif hatte er sich die Freyheit verschaffet, so viele Stufen der Feine zu behaupten, als er immer zu behaupten dienlich finden würde. Diese zwo Seelen sollten dem Vermögen nach schon in dem Samen eines Thieres seyn, nur nicht nach der Wirksamkeit. (*) Denn so lange der Körper des Thieres noch unausgebildet wäre, so lange, dachte Aristoteles, wären die Theile noch nicht in einer solchen Stellung, daß jene Seelen, diese halbfeurigen Theile des Körpers schifliche Bewegungen unternehmen könnten. Der Körper würde aber mit der Zeit ausgebildet, und alsdenn würden jene Seelen wirksam. Sie könnten aber nichts mehr wirken, als wozu ihre

Si 4

natur:

Kangler von Mosheim in den Anm. zum Endworth S. 66. und S. 1172. 1173. gegeben hat.

(*) Arist. de generat. animal. L. II. c. 3.

natürliche Zusammensetzung fähig sey. Also wirkete die eine Seele das, was wir die nothwendigen und die natürlichen Handlungen des Körpers nennen; die andere wirkete die sinnlichen Begriffe und die sinnlichen Neigungen. „Darin, dachte Aristoteles, sind alle Thiere einander gleich. Aber den Menschen unterscheidet von andern Thieren die Vernunft, oder die vernünftige Seele. Diese Seele kan also dem Menschen nicht deswegen zukommen, weil er ein Thier ist. Sie kan ihm nichts eigenthümliches seyn. Also ist sie ihm etwas fremdes. Sie muß ein Theil einer fremden Substanz seyn, einer Substanz, die von der Körperwelt und selbst von den sinnlichen Seelen ganz unterschieden ist. So ist sie denn ein Theil der Gottheit.“

Also hielt Aristoteles die eigentliche Vernunft des Menschen, die handelnde oder wirkende Vernunft (*) für einen wahren Theil der höchsten Gottheit. Lehrte er aber einmal diesen Satz, so konnte er auch die Folge nicht verbeugen, daß in der Gottheit selbst Theilungen wären. Also mußte er sie für eine Extension halten.

§. 44.

(*) Man weiß, daß Aristoteles einen Unterschied der wirkenden und der leidenden Vernunft lehrte. Die Beurtheilung dieses Unterschiedes gehört nicht zu unserm Zwecke.

S. 44.

Beurtheilung dieser Lehre.

Man hat alle Ursache von der Welt, denjenigen für einen Materialisten zu erklären, von dem man einmal weiß, daß er die Gottheit selbst für eine Extension hält. Aristoteles kan von der Beschuldigung des Materialismus eben so wenig frey gesprochen werden, als einer von den Philosophen vor ihm. Es ist keine Sache von Wichtigkeit, zu wissen, zu welcher Art von Extensionen er die Gottheit gerechnet hat, zu der feuriggen, wie die Alten sagten, oder zu der, welche dem Feuer nur ähnlich seyn sollte. Wahrscheinlich zu der letzten. Cicero hat seine Lehre zu unbestimmt vorgetragen, wenn er saget, daß Aristoteles die Wärme des Himmels für eines mit der Gottheit erkläret hätte. (*) Diese Wärme des Himmels hielt er nicht sowol selbst für die Gottheit, als für den Sitz der Gottheit, eigentlich für die vorzüglichfeinen Theile des Ganzen, in welche die Gottheit unmittelbar wirken, und durch sie ihre Wirkungen in den Ueberrest des Ganzen fortsetzen sollte.

Der ganze Begriff des Aristoteles von den Geistern war ein Begriff voll Verwirrung. Niemals hat sich ein alter Weltweiser die Begriffe von den Kräften der Dinge ordentlich und deutlich gemacht, und eben so

Si 5

wenig

(*) Cicero de Natura Deor. L I. c. 13.

wenig die Begriffe von den Geistern. Sie vermengten beide Gegenstände, und hielten sie ganz für eines. Aristoteles hielt, wie die andern, alles Leblose für ganz Kraftlos. Alle Kraft sollte in den feinen Substanzen seyn, welche er Seelen und Geister nennete. Diese allein, glaubte er, könnten Bewegungen in andern Dingen hervorbringen, und auch in sich selbst. Eine solche bewegende Kraft suchte er auch für das Ganze der Welt. Er beschrieb sie den Kräften der einzelnen Theile ähnlich, und nennete sie die Gottheit.

Daß er diese Gottheit als etwas Ausgedehntes dachte, daß er wirkliche Theilungen in ihr glaubte, das folgte aus dem allgemeinen Vorurtheile des Alterthums, daß alle unmittelbare Wirkungen nur durch eine physikalische Gegenwart der Orte geschehen könnten.

Mit einem Worte: Aristoteles dachte die Gottheit als eine mechanische Kraft. Diese Kraft beschrieb er zugleich als eine Substanz. Denn nach seinem System sollte keine Kraft den leblosen, den sichtbaren Körpern eigenthümlich zukommen. Also mußte er annehmen, daß diese Kraft in einer eigenen Substanz sey. Zugleich mußte er diese Substanz von den körperlichen Substanzen unterscheiden. Auch dieses forderte sein System. Also nennete er diese Substanz einen Geist.

Da

Da Aristoteles einmal die Kraft, welche in das Ganze wirken sollte, einen Geist nennete, so konnte er es nicht wohl unterlassen, ihr auch diejenigen Eigenschaften zuzuschreiben, die eigentlich einen Geist bezeichnen. Also eignete er ihr Einsichten, Weisheit u. s. w. zu. Ich beschuldige den Aristoteles nicht zu viel, wenn ich sage, daß er alle diese wahren Eigenschaften der Gottheit nur deswegen von ihr gelehret hat, weil er sie aus einem ganz fremden Grunde einen Geist genennet hatte, und sich doch in der Bestimmung der Eigenschaften eines Geistes nicht ganz von der allgemeinen Lehre entfernen wollte. Denn in der That sind alle diese wahren Eigenschaften der Gottheit in seinem System ganz unfruchtbar. Aristoteles dachte sich in den Welteinrichtungen eine Nothwendigkeit, die der Weisheit, der Gerechtigkeit, allen Eigenschaften des Verstandes und des Willens keinen Einfluß in die Beherrschung der Welt überläßt.

Ueberhaupt hat Aristoteles durch alle seine gerühmte Scharfsinnigkeit nicht dahin kommen können, die wahren Eigenschaften Gottes richtiger zu schildern, als seine Vorlehrer. Er hätte den herrschenden Vorurtheilen dieser Männer entsagen müssen, wenn er in seiner Absicht hätte glücklich seyn wollen. Aber daran dachte er nicht. Er machte es vielmehr zu seinem Geschäfte, diese Vorurtheile so kunstmäßig vorzutragen, als
er

er nur Fonte. Also mußten aber auch die Wahrheiten, welche die gesunde Vernunft von Gott lehret, diese Wahrheiten, die auch in der Seele des Aristoteles sprachen, in seinem System nur die Gelegenheit zu Widersprüchen werden. Dahin kan man das rechnen, was er von der Unveränderlichkeit Gottes sagte. Diesen Begriff drückte er in seiner mechanischen Sprache dadurch aus, daß er sagte, die Dinge, die von Gott beherrscht würden, wären in einer Bewegung; Gott selbst aber, diese wirkende Kraft des Ganzen, sey ohne Bewegung. Aristoteles hatte sich in seinen Begriffen bis zum Erstaunen verwirret, da er so dachte. Er lehrte Theilungen der Gottheit. Jeder Geist, jede vernünftige Seele sollte ein Theil von ihr seyn. Diese Theilungen setzen es zum voraus, daß wenigstens die abgesonderten Theile einmal wären bewegt worden. Und dennoch wollte Aristoteles auch dieses nicht zugeben. Ferner sollte die Gottheit, oder was er als ihren Haupttheil dachte, auf eine physikalische Art in die Welt wirken. Denn er dachte sie als eine Extension. Wie kan eine Extension in etwas anderes wirken, ohne zugleich selbst bewegt zu werden? Es würde leicht seyn, mehr Widersprüche dieses Systems anzuzeigen.

S. 45.

S o r t s e z u n g.

Ich habe mir in der Erzählung der aristotelischen Meinungen eine sorgfältige Kürze vorgeschrieben. Ich war gezwungen, mir dieses Gesetz vorzuschreiben, wenn ich nicht zu weitläufig werden wollte. Deswegen habe ich verschiedene Untersuchungen vorbegehen müssen, bey denen sich die Ausleger aufzuhalten pflegen. Ich will die vornehmsten davon anzeigen. Mein Urtheil darüber soll sehr kurz seyn.

Die Frage: Ob ein Philosoph den Dualismus oder die Emanation gelehret habe? wird bey allen alten Weltweisen vorgebracht. Cudworth war einmal geneigt, den Aristoteles unter den Vertheidigern der allgemeinen Emanation aufzuführen. (*) Es ist gewis, daß man dem Aristoteles eine falsche Meinung aufbürdet, wenn man dies von ihm glaubet. Aristoteles betrachtete Gott als die Seele der Welt, und diese Weltseele dachte er so, wie er die Seele des Menschen dachte. Aber die Seele des Menschen unterschied er ganz von dem Körper, und erklärte sie für eine besondere Substanz, die so wenig den Körper seinen Ursprung gegeben hätte, als der Körper ihr den ihrigen. Also kan Aristoteles nichts weniger gelehret haben, als die Emanation. Er lehrte den Dualismus. Aber der Dualis-

mus

(*) Cudworth. System. intellectual. p. 288.

muß war in seinem System sehr übel angebracht, und daher kam es, daß Strabo, der das System genauer überdachte, als Aristoteles selbst, den Dualismus verließ, um in eine neue Ausschweifung zu gerathen, die viel ärger war, als alle Ausschweifungen seines Lehrers.

Man hat darüber gestritten, ob Aristoteles ein Gottesleugner gewesen sey. Die Frage ist bald entschieden, wenn man sich nur über den Begriff des Wortes, Gottesleugnung, vergleichen will. Das System des Mannes enthält Sätze, aus denen die Gottesleugnung ohne Zwang kan gefolgert werden. Aber es enthält auch andere Sätze, die der Gottesleugnung gerade entgegenstehen. Man hat keinen Grund, zu behaupten, daß Aristoteles diese letzten Sätze nicht im Ernste sollte vorgetragen haben. Wenigstens kan man diesen Verdacht nicht beweisen. Also hat man auch keinen Grund, diesen Weltweisen für einen Gottesleugner zu halten. Aber auf der andern Seite muß man gestehen, daß die Sätze, aus denen die Gottesleugnung kan gefolgert werden, eine natürlichere Stellung in seinem System haben, als die andern. Also kan das System nicht ganz von der Beschuldigung freigesprochen werden.

Die Vorstellungen, die sich Aristoteles von dem Weltgebäude machte, brachten ihn auf einen Begriff von

von den Geistern, der den Begriffen des Plato und des Pythagoras sehr nahe kam. Aristoteles betrachtete die Einrichtung des Weltgebäudes als ewig. Ein Gedanke, der sehr natürlich daraus folgte, daß er die Gottheit eigentlich als die Grundkraft des Ganzen ansah, und zugleich für unveränderlich erklärte. Nach seiner Vorstellung würde sie nicht unveränderlich gewesen seyn, wenn ihre Aeussierungen nicht ewig gewesen wären. Waren aber ihre Aeussierungen ewig, so mußte auch die Wirkung davon ewig seyn. Also die Einrichtung der Welt gleichfalls. Aristoteles theilte die Welt in Kreise oder Sphären. Auch dieser Begriff war einem Manne natürlich, dessen Metaphysik ganz mechanisch gedacht war. Aristoteles dachte, daß immer gewisse Theile der Welt einen genauern Zusammenhang der Bewegungen unter sich hätten, als mit andern Theilen. Zu einer solchen zusammenhängenden Bewegung wählte er die zirkelförmige, als die bequemste und regelmässigste. Eine von diesen Sphären, die oberste von allen, sollte Gott selbst in ihrem Mittelpunkte haben. Denn ihre Bewegung konnte nach dem Aristoteles allein die Wirkung derjenigen Kraft seyn, die er als die vorzüglichste von allen Kräften die Gottheit nennete. Diese Kraft oder die Gottheit mußte jener Sphäre gegenwärtig seyn, und Aristoteles wußte nichts von einer andern Gegenwart, als von der physikali-

physikalischen. Daher bestimmte er der Gottheit zum Sitze den Mittelpunkt dieser Sphäre. Aber die andern Sphären, die untern Sphären mußten auch durch Kräfte, durch Geister bewegt werden. Daher lehrte er die Dämonen, welche Pythagoras die Intelligenzen, und Plato die Ideen genennet hatte. Es war die Frage; woher diese Dämonen, diese Untergottheiten entstanden wären? Pythagoras und Plato hatten sie für Ausflüsse der Gottheit erklärt. In einer prosaischen Sprache würden sie gesagt haben, die Untergottheiten wären abgesonderte Theile von der denkenden Substanz, welche sie als eine ausgedehnte Substanz dachten und die oberste Gottheit nannten. Die Sprache des Aristoteles war eine prosaische Sprache. Also nennete er die Dämonen Theile der Gottheit. Denn da sie Kräfte seyn sollten, so mußten sie nach seiner Vorstellung denkende Substanzen seyn. Weil sie aber auch mächtige Kräfte seyn sollten, so mußten sie in dem ersten Range der denkenden Substanzen stehen, sie mußten Geister seyn. Die Geister aber waren von allen griechischen Weltweisen als Theile jener allgemeinen vernünftigdenkenden Substanz betrachtet worden. Aristoteles nahm sich die Zeit nicht, diesen Satz zu untersuchen. Durch das Vorurtheil der Erziehung geblendet, nahm er ihn ohne Untersuchung für wahr an. Man konnte ihn fragen, wie die Dämonen Theile der Got-

Gott-

Gotttheit seyn könnten, da sie doch von Ewigkeit gewesen wären, wie die Sphären selbst, in denen sie herrscheten? Die Antwort des Aristoteles war eine Ausflucht, dieselbige Ausflucht, die er gebrauchte, wenn von der Entstehung der Welt die Rede war. Er sagte, die Dämonen wären von Ewigkeit her aus der Gotttheit hervorgekommen, so wie die Welt ein Werk Gottes von Ewigkeit sey. In der That nahm Aristoteles diesen Satz, bey dem er selbst nichts dachte, blos deswegen an, weil er nicht wußte, wie er die Abhängigkeit der Dämonen von der Gotttheit erklären sollte, wenn sie nicht Theile von ihr wären, und weil er einmal das herrschende Vorurtheil angenommen hatte, daß alle Geister Theile von einer gemeinschaftlichen Substanz seyn müßten. (*)

Mit der Lehre des Aristoteles von den Dämonen ist seine Lehre von den allgemeinen Dingen, (**) von den Geschlech-

(*) Dem sel. Kanzler von Mosheim schien es unbegreiflich, daß Aristoteles die Dämonen für solche Substanzen sollte gehalten haben, die aus der Gotttheit entstanden wären, da er ihnen doch ein Daseyn von Ewigkeit zueignete. S. Ann. zum Endwort, S. 497. Der Satz des Aristoteles hat in der That etwas unbegreifliches in sich. Aber er ist dennoch ein wirklicher Satz dieses Mannes. Aristoteles war eben so wenig, als andere Weltweisen, davon frey bisweilen etwas unbegreifliches vorzutragen.

(**) *Entia vniuersalia.*

Geschlechtern und Gattungen genau verbunden. Diese Lehre hat das ganze Reich der Weltweisheit in einen innerlichen Krieg gestürzt, dessen Dauer nicht geringer gewesen ist, als von Jahrhunderten. Aristoteles nannte sie auch die abgesonderten Formen. Seine eigentlichen Gedanken von diesen Gegenständen hat sein berühmter Ausleger, Casalpin, am richtigsten vorgetragen. (*) Aristoteles lehrte in diesem Theile der Ontologie nichts neues. Er sagte dasselbige, was Pythagoras und Plato gesagt hatten. Höchstens kan man behaupten, daß er sich in den Nebenbestimmungen von jenen Lehrern entfernete. Er redete etwas anders von Art zu wirken, die diesen Gegenständen eigen seyn sollte. Ueberhaupt weiß man, daß Aristoteles nicht selten den Ruhm, etwas neues gelehret zu haben, fast allein der Neuigkeit seiner Schreibart zu verdanken hatte.

Bayle hat behauptet, daß diese Lehre des Aristoteles von den Geschlechtern und Gattungen der Dinge sehr nahe an den eigentlichen Spinosismus gränze. (**) Bayle würde mehr berechtiget seyn, dem Monarchen der Weltweisen, dessen Tyranney unter allen gelehrten Tyranneyen die langwierigste gewesen ist, diese Beschuldigung

(*) Casalpinus, Quæst. Peripatetic. L. V.

(**) Bayle, Diction, hist. et crit. art. Casalpin, not. C.

digung zu machen, wenn Aristoteles ein Vertheidiger der allgemeinen Emanation gewesen wäre. Aber von diesem Irthume ist ein sehr weiter Abstand zu den Irthümern dieses Mannes. Bayle war in der That nur berechtigt zu sagen, daß ein Spinosiste den einen Theil der Irthümer, die in der aristotelischen Metaphysik stehen, zu seinem Vortheile annehmen könnte. Aber wenn Aristoteles selbst, oder ein Anderer, der seiner Metaphysik folget, ein Spinosiste werden sollte, so müßte er erst der andern Hälfte der Irthümer entsagen, welche dieselbige Metaphysik enthält, und zugleich müßte er auch den Wahrheiten entsagen, die in ihr vorkommen. Es ist unbillig, einem Manne alle entfernte Folgen seiner einzelnen Meinungen aufzubürden, wenn man weiß, daß er auch andere Meinungen ernstlich behauptet hat, die jenen Folgen gerade entgegen stehen.

§. 46.

Die Schüler des Aristoteles. Theophrast.

Es ist unnöthig, in dieser Schrift ein vollständiges Verzeichniß von den Lehrern der peripatetischen Schule und von ihren Meinungen zu liefern. Wir können uns damit begnügen, einige ausgesuchte Sätze von ihnen zu erzählen, die entweder zur Aufklärung einiger Dunkelheiten im Aristoteles dienen, oder merkwürdige Abweichungen von dem System ihres Lehrers sind.

Theophrast, der bewunderte und bewundernswürdige Mahler der Sitten, war ein schädlicher Metaphysiker. Er trug die Lehre von der Bewegung in einer so ausgebreiteten Theorie vor, daß der Materialismus niemals so ungeschmeckt geredet hat, als durch den Mund dieses Mannes. Alle Handlungen der Seele waren ihm Bewegungen. (*) Herr Brucker glaubet in diesem Satze eine Abweichung von dem System des Aristoteles zu bemerken. (**) Der Satz wird in der That eine Abweichung von der aristotelischen Seelenlehre seyn, wenn man den Weltweisen aus Stagira so günstig beurtheilen will, daß man seinen Begriffen dieselbige Güte zuschreibet, die den Ausdrücken, an sich betrachtet, zukömmt. Wenn wir uns aber erinnern, daß Aristoteles selbst nicht besser gewesen ist, als ein Materialiste, daß er die Handlungen der Substanzen ohne Ausnahme mit mechanischen Augen betrachtet, und immer in ihnen Gründe der Bewegung gesucht hat; so wird es keine Ungerechtigkeit gegen das Andenken des Aristoteles seyn, zu behaupten, daß Theophrast in dieser Sache sein getreuer Schüler gewesen ist. Theophrast gab der Lehre seines Meisters nur eine deutlichere Bestimmung. Er sagte das dritte heraus, was Aristoteles vielleicht aus Menschenfurcht

(*) Dies erzählt Simplicius.

(**) P. II. L. II. C. VII. S. II. §. 3.

furcht nur halb gesagt hatte. Denn der Stagirite dachte verwegener, als er sprach.

Man kan nicht mit Grunde behaupten, daß Theophrast in der Lehre von Gott seinen Lehrmeister sollte verlassen haben. Eudworth hat es behauptet. (*) Theophrast sagte, „alle Dinge hätten einen gemeinschaftlichen Ursprung; dieser Ursprung sey eine Gottheit; durch sie bestünden die andern Dinge, und würden von ihr erhalten.“ Es ist nicht ganz gewiß, ob dieser Satz vom Theophrast herrühret. (**) Aber, wenn er auch nicht den Worten nach von ihm herrühret, so kan doch der Gedanke dem Theophrast zugehört haben, und dieser Gedanke ist ganz peripatetisch. In der That würde auch ein Vertheidiger der Emanation dasselbige gesagt haben. Aber solche Qualifikationen, wie die Peripatetiker waren, hatten sich schon einmal in die Verfassung gesetzt, daß sie in den Redensarten anderer Weltweisen Sätze vortragen konnten, die von den Begriffen der andern sehr weit entfernt waren. Dieses Kunststück war ihnen eben so sehr gewöhnlich, als das andere, wodurch sie fremden Gedanken die Gestalt neuer Erfindungen gaben, indem sie dieselben in neue Ausdrücke einkleideten.

RF 3

Cicero

(*) Syft. intellect. p. 502.

(**) S. die Anmerkung des Kanzlers von Mosheim zu dieser Stelle im Eudworth.

Cicero hat der Theologie des Theophrast den Vorwurf gemacht, daß sie sehr unbeständig sey. Er merket es als eine Unbeständigkeit an, daß Theophrast, wenn er von der Gottheit reden wollte, bald von dem Geiste redete, bald von dem Himmel, bald von den Gestirnen. (*) Dieser Unbeständigkeit hatte sich auch Aristoteles schuldig gemacht. Sie war der gewöhnliche Fehler der Weltweisen des Alterthums. Man begreift leicht, daß Theophrast nur Untergottheiten anzeigen wollte, wenn er von dem Himmel und von den Gestirnen sprach.

S. 47.

K r a t i p p u s.

Kratippus war einer von den spätern Peripatetikern. Ich rede hier von ihm, weil ich es für bequem halte, zuerst von den Peripatetikern zu reden, die ihrem Lehrer am meisten getreu geblieben sind. Er trug die Lehre des Aristoteles von dem allgemeinen Geiste der Vernunft sehr deutlich vor, und seine Meinung kan als eine Auslegung der Lehre des Aristoteles angesehen werden. Cicero, der grosse Freund des Kratippus, hat uns diese Nachricht gegeben. (**) Bayle hat die Erzählung des Cicero einer Nachlässigkeit beschuldigt. (***) Der Tadel ist nicht ungerecht. Aber
er

(*) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 13.

(**) Cicero de Divinat. L. I. c. 32.

(***) Bayle, Diction. hist. et crit. art. Cratippe, not. D.

er trifft eigentlich nur die Uebereilung, womit Cicero die Meinung des Kratippus von den Wahrsagungen vorträgt.

§. 48.

Strato.

Das Lyceum ist so wenig, als die meisten andern berühmten Versammlungsplätze der alten Weltweisen, von der Beschimpfung frey geblieben, die unter allen die empfindlichste für einen philosophischen Hörsal ist. Man beschuldiget dasselbe, daß ein offenkundiger Gottesleugner aus ihm hervorgegangen sey. Es würde zu nichts helfen, wenn ich alles umständlich anführen wollte, was die Alten von den Sätzen des Strato von Lampisakus erzählt, und die Neuern von denselben geurtheilet haben. Die größten Kenner der alten Gelehrsamkeit haben den Ausspruch gethan, daß man von den Meinungen dieses Mannes nicht mit Zuversichtlichkeit urtheilen dürfe. (*) Ich will mich damit begnügen, einige allgemeine Anmerkungen über die muhthmaßliche Lehre dieses Mannes anzubringen.

Nichts kan gewisser seyn, als daß es einem Peripatetiker sehr möglich war in eine Art der Gottesleug-

RF 4

nung

(*) Der sel. Kanzler von Mosheim, in den Anmerkungen zum Eudmorth, S. 100. u. folg. der sel. D. Baumgarten in der Ann. zur allg. Welthist. Th. I. §. 16. (15.) und Herr Brucker P. II. L. II. C. VII. S. II. §. 5.

nung zu verfallen. Das Geschäfte, das Aristoteles dem höchsten Wesen zugeschrieben hatte, und die Lehre dieses Weltweisen von der Ewigkeit der Welt konnte einen Schüler von ihm zu diesem traurigen Irrthume verleiten. Aristoteles behauptete eine Ewigkeit der Welteinrichtung. Er ließ dem höchsten Wesen keine andere deutlich beschriebene Wirksamkeit, als die Anschauung der Welt. (*) Was er sonst von dem Einflusse Gottes in die Weltbewegungen sagte, war so viel als nichts gesagt. In seiner Welt geschah alles mechanisch. Ein Schüler, der weiter denken, und doch diesem Lehrer in dem Erklärungsgrunde von der Bewegung getreu bleiben wollte, konnte leicht dahin ausschweifen, so zu schließen; „wenn alles in der Welt auf „Bewegungen ankommt, wenn Gott selbst ohne alle „Bewegung seyn soll, so ist in einer Welt, deren Einrichtungen von Ewigkeit sind, nichts weiter zu ihrer „Bewegung nöthig, als die eigenthümliche Kraft ihrer „Natur.“ Diese Kraft der Natur konnte Strato dem System gemäß erklären, ohne eine wirkende Vernunft in ihr anzunehmen. Also konnte er dahin gerathen, das Geistige dieser Kraft zu leugnen. Er konnte auch das eigentliche Leben der Welt leugnen, dieses Leben,

(*) Aristoteles de coelo, L. II. c. 3. Man sehe auch die Anmerkung des Ranzlers von Mosheim zum Endworte, S. 501.

Leben, welches die alten Weltweisen so eifrig vertheidiget hatten. Es kam nur darauf an, daß er sich von der damals herrschenden Meinung entfernete, die in allen Kräften etwas Geistiges behauptete. So bald der Schüler des Aristoteles diese eine Meinung verließ, so war sein ganz mechanisches System aus dem mehr als halb mechanischen System des Stagiriten fertig.

Die Stellen der Alten, die uns Nachrichten vom Strato liefern, machen es mehr als zu wahrscheinlich, daß er so mag gedacht haben. (*)

Ihr wesentlicher Inhalt ist dieser, daß Strato zwar von einer göttlichen Kraft geredet hat, aber daß er diese Kraft ganz als die Natur der Dinge selbst beschrieben hat. Dieser Satz ist an sich sehr schlimm. Aber Strato machte ihn dadurch noch schlimmer, daß er der Natur alles eigentlich Geistige ableugnete. Er ließ ihr keine Vernunft, keinen Willen. Er ließ ihr auch kein Leben. Das alles hatten ihr doch die Stoiker gelassen, die Gott mit der Natur vermengeten. Dadurch hatten sie wenigstens so viel gewonnen, daß man sie keiner ganz förmlichen Gottesleugnung beschuldigen konnte. Aber was kan den Strato von dieser Beschuldigung freysprechen?

RF 5

Man

(*) Plutarch, contra Coloten L. II. Op. T. III. p. 2044.
Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 13. in Lucull. c. 38.

Man streitet noch über den Namen, der dem Atheismus des Strato soll gegeben werden. Cudworth glaubte, in diesem Manne einen Hylozoiten zu sehen. (*) Ich begreife nicht, wie Cudworth dieses glauben konnte. Ein Hylozoite muß nach dem innern Wehrte des Wortes ein Mensch seyn, der die ganze Welt, die Natur für belebt, und für den eigenen Grund ihres Lebens hält. Diese Meinung ist der Meinung des Strato ganz zuwider.

Zween von den größten Kunststrichtern, der Baron von Leibniz, (**) und Bayle (***) halten den Strato für einen Vorgänger des Spinoza. Dieses Urtheil hat den Beifall der meisten Gelehrten. Ich will die Ursache anzeigen, die mich abhält, dieses Urtheil zu unterschreiben. Ein Spinosiste wird nicht eigentlich dadurch bezeichnet, daß er das Ganze der Welt für die Gottheit hält. Nur der ist ein wirklicher Spinosiste, der die Gottheit für die einzige Substanz hält, und alles andere für ihre Theile. Der sogenannte Spinosismus der Alten, die Lehre von der allgemeinen Emanation ist nicht ganz einerley mit diesem Irrthume. Aber sie kömmt ihm sehr nahe, und der eigentliche Spinosismus kan durch eine geringe Veränderung aus ihr gefolgert werden. Hingegen ist die Lehre des

Strato

(*) Cudworth, Syft. int. p. 100. 101. 102.

(**) Theodicee, §. 188.

(***) Art. Spinoza, not. A.

Strato so beschaffen, wenigstens wissen wir nichts anders von ihr, als dieses, daß sie sich von jenen zween Irthümern merklich entfernt. Strato lehrte nichts weniger, als eine Emanation. Er dachte nicht einmal an eine solche Gottheit, die vor der Einrichtung des Weltgebäudes sollte gewesen seyn. Er beschrieb auch das, was er die Gottheit nennete, nicht als die einige Substanz, von welcher alle übrige Dinge nur die Determinationen seyn sollten. Strato scheint selbst das Wort Göttlich, oder göttliche Kraft nur deswegen behalten zu haben, um sich nicht ganz von dem Sprachgebrauche seiner Zeiten zu entfernen. Dieser Sprachgebrauch erforderte es, daß man eine göttliche Kraft nennen mußte, wenn man die Kraft nennen wollte, die den Grund von den Einrichtungen der Welt enthielte.

Der Traum des Strato scheint von dem Traume des Spinosas hauptsächlich durch zween Begriffe unterschieden zu seyn. Spinosas dachte das Ganze als eine einige Substanz. Strato dachte das Ganze als eine Anhäufung von Substanzen. (*) Spinosas dachte so von Gott, daß sein Gott zur Natur wurde. Strato dachte so von der Natur, daß er sie in die Stelle der Gottheit setzte.

§. 49.

(*) Substantiatum.

§. 49.

Sein Begriff von dem Schicksale.

Alles, was man von dem Strato weiß, ist ungewis. Die Erzähler haben in so kurzen Ausdrücken von ihm geredet, daß ihre Kürze zu einer wirklichen Dunkelheit geworden ist. Das gilt insonderheit auch von der Nachricht, die Plutarch wegen seiner Gedanken von dem Schicksale giebt. (*) Man streitet sogar darüber, wie diese Nachricht zu übersetzen sey. Der P. Lescapier (**) übersezt sie so, als wenn Strato gesagt hätte, daß alles in der Welt nach den ungewissen Regungen eines blinden Zufalles geschehe. Diese Uebersetzung ist schon vom Bayle verworfen worden. (***) Bayle hatte Recht sie zu verwerfen. Sollte sie gelten, so müste Strato etwas behauptet haben, das unmöglich ein Peripatetiker behaupten konnte. Diese Weltweisen waren sehr weit davon entfernt, einen blinden Zufall zum Herrn der Natur und der Welt zu machen. Plutarch sagt, daß Strato die Natur (****) und den Glücksfall (*****) als die zwei Ursachen aller Anstöße in der Welt angegeben hätte. Die Nachricht muß aus dem peripatetischen Lehrbegriffe über-

(*) Plutarch. adu. Coloten, L. II. Op. T. III. p. 2044.

(**) Lescapier, Comm. in Cic. de Nat. Deor. p. 58.

(***) Bayle, art. Spinoza, not. A.

(****) φύσις.

(*****) τύχη.

überhaupt, und aus den besondern Einfällen des Strato beurtheilet werden. Aristoteles nahm wesentliche Einrichtungen in der Welt an. Die Ursache von den besondern Ausstritten setzte er in den freyen Handlungen der Geister, welche die verschiedenen Theile des Ganzen beherrscheten. Diesen letzten Begriff hatte Strato verlassen. Für die Untergotttheiten war in seiner Welt kein Platz. Also blieb dem Strato, um die einzelnen Begebenheiten in der Welt zu erklären, nur die Wahl unter der völligen Nothwendigkeit und einer Art von Glücksfalle. Er hatte keine Lust, das erste anzunehmen. Es hätte sich am besten für sein System geschicket. Aber vermuthlich dachte er, die Lehre von einer solchen Nothwendigkeit sey den Erfahrungsbegriffen zu sehr entgegen. Also wählte er einen Glücksfall. Er konnte nicht sagen, daß dieser Glücksfall über die Grundanlagen der ganzen Natur herrschete. Aber er dachte, diese Grundanlagen bestimmten die einzelnen Begebenheiten noch nicht vollständig. Diese vollständige Bestimmung der Begebenheiten erwartete er also von dem Glücksfalle.

Diese Erklärung stimmt mit derjenigen überein, die der sel. Kanzler von Mosheim gegeben hat. (*) Ich habe nur noch eine Anmerkung zu machen. Wo würde Strato mit seiner ganzen mechanischen Philosophie

(*) Anm. zum Endwörth, S. 102.

sophie geblieben seyn, wenn man ihn gefragt hätte, woher die Glücksfälle selbst entstünden?

§. 50.

Dicaearchus.

Die alte Anmerkung, daß der gute Name eines Menschen eine sehr ungewisse Sache sey, ist vielleicht nirgends richtiger, als in dem Reiche der Gelehrsamkeit. Von zween Gelehrten, die gleiche Verdienste haben, wird fast immer nur der eine die Achtung erhalten, die beiden gehöret. Und wenn zween Gelehrten ein gleicher Tadel gebühret, so wird er fast immer nur den einen treffen. Dicaearchus, ein berühmter Peripatetiker, hätte es vielleicht eben so sehr, als Strato selbst, verdienet durch den Verdacht der Gottesleugnung gebrandmarkt zu werden. Aber in den Augen seiner Nation schützte ihn ein abergläubischer Satz. Dieser Mann, der das ganze Daseyn der Seele leugnete und das Denken ohne Unterschied für eine bloße Aeusserung der Lebenskraft hielt, (*) blieb frey von allen Beschuldigungen, die man oft genug andern Philosophen wegen viel gelinderer Irthümer gemacht hatte. Gegen ihn hatte man eine Nachsicht, die man nicht gegen die andern hatte. Daß man gegen ihn so nachsichtsvoll war, das geschah deswegen,

(*) Cicero in Lucullo, c. 39. Tusculan. Disp. L. I. c. 10. 31.

wegen, weil er ein Vertheidiger der Wahrsagungskunst war. (*) Er war es nur unter gewissen Einschränkungen. Aber man war froh, zu den Zeiten, da die Achtung der Wahrsagungen von den Philosophen so sehr erniedriget wurde, einen Philosophen zu haben, der wenigstens eine Art der Wahrsagungen gelten ließ.

Man hat geurtheilet, daß entweder Cicero die Meinung des Dicaearchus sehr unvollständig müsse vorge- tragen haben, oder daß dieser Weltweise selbst ein seltsames Gemische von Widersprüchen müsse gelehret haben, wenn er bey einem so sehr grossen Hange zum größsten Materialismus eine Lehre vertheidiget hat, die dem Materialismus so sehr zuwider seyn soll. (**) Ich sehe den grossen Abstand dieser zwei Meinungen nicht. Dicaearchus ist unfehlbar nicht weit von der Meinung des Strato entfernt gewesen. Er hat nichts anders Göttliches geglaubet, als die Naturkräfte. In diesen Naturkräften glaubte er mancherley Fähigkeiten zu Wirkungen oder Handlungen, nachdem die Einrichtungen des Körpers beschaffen wären, der solche Kräfte hätte. Also konnte er auch glauben, daß ein menschlicher Körper zu der Zeit denken könnte, da er die Einrichtungen des Lebens hätte. Diese

Denk-

(*) Cicero de Divinat. L. II. c. 48.

(**) Bayle, Diction. hist. et crit. art. Dicearque, not. C. et L.

Denkungsart des Körpers konnte ihm auch wohl mehr oder weniger vollkommen scheinen, nachdem das Innere des Körpers weniger oder mehr von den äussern Gegenständen gestört würde. Dicaearchus war für einige Vorbedeutungen eingenommen, unfehlbar aus dem Vorurtheile der Erziehung. Dieses Vorurtheil suchte er mit seinem System zu vereinigen, so gut er konnte. Also glaubte er, daß die denkende Kraft zu der Zeit, da sie am wenigsten gestört würde, auch zu derjenigen Höhe des Denkens hinaufkommen könnte, von welcher sie vermögend wäre selbst die Zukunft zu überschauen. Diese Lehre konnte in der That mit seinem System verbunden werden, obgleich der Mann die Seelen nicht nur für eine Art von Zusammensetzung hielt, sondern ihre Zusammensetzung noch dazu für vergänglich hielt.

Was konnte aber Dicaearchus für einen Begriff von der Gottheit selbst haben, wenn das Göttliche, das er in der menschlichen Seele behauptete, vergänglich seyn sollte? Gewiß keinen viel bessern Begriff, als Strato. Dennoch hat selbst Cicero sich nicht gescheuet, den Dicaearchus einen grossen Mann und seinen Liebling zu nennen. (*) Ausdrücke, die viel weniger geschickt sind dem Dicaearchus Ehre zu machen, als sie dem Cicero selbst

(*) Cicero ad Atticum, L. II. Ep. 2. Tuscul. Disp. L. I. c. 31.

selbst zur Unehre gereichen würden, wenn er wirklich den peripatetischen Philosophen wegen seiner Seelenlehre, (*) und nicht vielmehr wegen seiner historischen Verdienste gerühmet hätte.

§. 51.

E p i k u r.

Wäre Epikur nur zur Hälfte so richtig in seiner Gotteslehre gewesen, als er unschuldig in seinen Sitten war, so würde er vielleicht würdig seyn für einen bessern Lehrer erklärt zu werden, als alle Weltweisen, deren Sätze wir bishrr vorgetragen haben. Man hat nicht nöthig, den Epikur deswegen für einen Helden in der Tugend zu halten. Sollte auch sein Leben nur zur Hälfte so unschuldig gewesen seyn, als Laertius es beschreibet, (**) so würde es dennoch wahr seyn, daß er

(*) Dies behauptet Bayle, art. Dicearque, not. C. Es würde in der That eine Seltsamkeit seyn, wenn man den Cicero selbst von den Grundirthümern freysprechen wollte, die wir in der alten Weltweisheit bemerkt haben. Aber es ist ohne Wahrscheinlichkeit, daß er einen Philosophen ausdrücklich deswegen sollte geliebet haben, weil derselbe den Untergang der Seele nach dem Tode lehrte. Cicero betrachtete ihre Unsterblichkeit zum wenigsten als einen Gegenstand der würdigsten Wünsche. Tusculan. Disp. L. I. c. 14. 15. Vielmehr scheint Cicero den Dicæarchus deswegen zu tadeln. Tusculan. Quaest. L. I. c. 18.

(**) Laertius, L. X. n. 8. 9.

21

er für einen der besten unter den alten Weltweisen müßte gehalten werden, wenn sein System nicht fehlerhafter gewesen wäre, als seine Sitten. Aber das Gegentheil ist bekannt. Zwar lebte Epikur, als wenn er einen Welterschöpfer und zukünftige Belohnungen und Strafen geglaubet hätte; aber er lehrte von Gott und von der Welt nicht anders, als wenn er Ausflüchte für das Laster hätte suchen, und aller Sittlichkeit entfliehen wollen. Es scheint widersprechend, wenn man saget, daß seine Theorie und seine Praxis, die so wenig mit einander übereinstimmten, beide nichts anders gewesen sind, als natürliche Folgen seines Temperamentes. Und doch kan man das sicher behaupten. Der herrschende Zug in seinem Charakter war Bequemlichkeit und Neigung zur Ruhe. Daher wählte er eine Sittenlehre, die, ohne das Steife und Gezwungene der stoischen Moral an sich zu haben, doch eben so stark auf die Ruhe des Herzens gerichtet war. Er war mitten in seinem Garten unempfindlicher gegen alles mühsame Vergnügen, als der Stoiker, der sich die Welt zur Wüste machte. Aber dieselbe Neigung zur fühllosen Ruhe verleitete ihn zu einer solchen theoretischen Weltweisheit, bey welcher sein Augenmerk nicht so sehr auf die strenge Wahrheit gerichtet war, als darauf, daß er ein System haben wollte, bey dem das Mühsame der Speculation könnte vermieden werden.

Epikur

Epikur scheint nicht durch ein langes Nachdenken zu seiner Theorie gekommen zu seyn. Er nahm die ersten Gedanken, die ihm in den Weg kamen. Er wollte gern bald mit seinem System fertig seyn. Sein Probierstein der Wahrheit war nicht die Strenge der Demonstration, sondern die Leichtigkeit des Begriffes. Er hielt aber keinen Begriff für leicht, wenn derselbe nicht sinnlich gedacht war. Also war auch das, was er als leicht ausdachte, oft nur in seiner Einbildung leicht.

Die Theorie dieses Mannes hat sich bis in die neuesten Zeiten sehr merkwürdig gemacht; aber wir können hier nur wenig von ihr sagen. Das System des Epikur war nur ein verändertes System des Demofritus, ob er es gleich aus Ehrgeiz nicht gestehen wollte; und die Veränderungen, die er machte, waren nicht immer glücklich. (*) Es gehöret nicht in die Reihe der Betrachtungen, die wir vor uns haben, die ganze Lehre des Epikur von dem Weltbaue in allen ihren einzelnen Sätzen zu untersuchen. Diese Untersuchung ist einer Geschichte der Naturlehre eigen. Wir haben nur einige Hauptsätze vom Epikur zu bemerken.

(*) Bayle, art. Epicure, not. F.

S. 52.

Seine Lehre von der Welt.

Dieser Weltweise war unter allen griechischen Philosophen am weitesten davon entfernt, die Schöpfung aus Nichts zu glauben. Er und sein Vorlehrer, Demokritus, konnten an diese Wahrheit nicht einmal denken, wenn sie ihrem System nur einige Festigkeit geben wollten. Da sie von der Gottheit die kläglichsten Begriffe hatten, da sie das, was sie noch Götter nannten, gänzlich von der Weltbeherrschung ausschlossen, so mußten sie die Ewigkeit der Materie noch viel eifriger behaupten, als einer der andern Philosophen in den damaligen Zeiten. Hätten Demokritus und Epikur nicht lehren wollen, daß die Materie ewig sey, so würden sie haben annehmen müssen, daß dieselbe ihr Daseyn zugleich aus Nichts und durch Nichts erhalten hätte.

In der Erklärungsart, wie die Körper aus den Atomen sollen entstanden seyn, geht Epikur von dem Demokritus ab. Diese Abweichung der epikurischen Theorie von dem ältern System der atomistischen Weltweisheit ist bekannt genug. Sie ist auch im Ganzen kein Gegenstand unserer Untersuchungen. Dennoch können wir es nicht vermeiden, ein paar Anmerkungen zu machen. Epikur lehrte, daß die Körper aus dem Zusammenstossen der Atomen entstanden

standen wären. Zugleich aber behauptete er, das Ganze sey von Ewigkeit so gewesen, als es noch ist. (*)

Diese zween Sätze scheinen widersprechend zu seyn. Ist alles erst aus dem Zusammenstossen der Atomen entstanden, so war eine Zeit, da die Atomen noch einzeln herumschwärmten, da noch keine geformten Körper waren. Ist aber das Ganze sich immer gleich gewesen, so war niemals eine solche Zeit. Da man verbunden ist, einen Mann niemals zuversichtlich des Widerspruches zu beschuldigen, so lange sich noch eine Möglichkeit zeigt seine Begriffe ohne Zwang oder Wortverdrehung zu vereinigen, so kan man es versuchen, den Epikur dadurch von dem Widerspruche zu befreien, daß man saget, er hätte das Ganze nur deswegen sich immer gleich genennet, weil es niemals in etwas Anderes könnte verwandelt werden. Dies ist in der That seine Meinung gewesen. Aber man wird ihn dadurch nicht von einem andern Widerspruche losmachen. Wenn die Zusammensetzung der Körper allein von den Bewegungen der Atomen abhängen soll, wenn diese Bewegungen eigenthümliche Eigenschaften der Atomen sind, oder bloß durch ihre eigenthümlichen Kräfte geschehen: wenn die Atomen von Ewigkeit her das gewesen sind, was sie noch sind; so ist es unbegreiflich, warum nicht alle Körper von Ewigkeit her

(*) Laertius, L. X. f. 38. 39.

dieselbige Zusammensetzung sollten gehabt haben, die ihnen in einem der nachfolgenden Zeitpunkte eigen seyn konnte. Dieses Widersinnige kan ein Philosoph nur auf zween Wegen vermeiden. Entweder muß er die Wahrheit erkennen, daß ein höchstes Wesen dem Weltgebäude sein Daseyn und seine Einrichtung gegeben hat; oder er muß den Irthum behaupten, daß es eine unvermeidliche blinde Nothwendigkeit sey, die den Grund von den Ordnungen der Austritte in der Welt enthalte. Epikur wollte beide Wege vermeiden. Der dritte Weg, den er erwählte, war ein Weg des Widerspruches. Es ist wahr, daß Epikur nichts dadurch würde gewonnen haben, wenn er den andern Irthum mit dem seinigen hätte vertauschen wollen. Denn einerley Widerspruch herrschet über sie beide.

Noch ein Widerspruch des Epikur war dieser, daß er eine unendliche Reihe von Atomen glaubte, und sie in einen unendlichen leeren Raum einschloß. Sollte um sie her ein leerer Raum seyn, sollten zwischen ihnen leere Zwischenräume seyn, so hätten ihrer mehr seyn können, als ihrer wirklich waren. Wie sollte denn ihre Zahl unendlich seyn? Auch dieser Widerspruch des Epikur hat eine leichtzuentdeckende Gelegenheitsursache gehabt. Epikur konnte die Ewigkeit der Materie nicht lehren, ohne entweder die Grundstoffe der Körper in einer unendlichen Zahl zu lehren, oder dafür eine andere

Selt-

Seltzaamkeit anzunehmen. Wenn diese Grundstoffe von Ewigkeit gewesen waren, so war es systematisch gedacht, wenn man behauptete, daß der Grund ihres Daseyns unabhängig sey. Sollte aber dieses Daseyn der Atomen unabhängig seyn, so hatten alle mögliche Atomen ein gleiches Recht zum Daseyn. Also konnte Epikur schwerlich eine geringere Zahl von ihnen annehmen, als die unendliche. Dieser Begriff verträgt sich in der That nicht mit dem andern von dem leeren Raume. Epikur sahe den Widerspruch. Er suchte ihn zu heben. (*) Aber diese Bemühung mußte stets fruchtlos bleiben.

Der dritte Lehrsatz des Epikur, den wir zu betrachten haben, ist dieser. Epikur wollte nicht nur von der stoischen Nothwendigkeit nichts wissen; er suchte auch die physikalische Nothwendigkeit des Demokritus zu verbengen. Vielleicht suchte er dies eben so sehr aus der Begierde, eine Veränderung in dem System seines Vorlehrers zu machen, (**) als aus einer Empfindung des Irrthumes in dem demokritischen Sage. Er behielt aber doch das Wort Schicksal, und gebrauchte es als ein Mittel die Nothwendigkeit der

LI 4

mecha:

(*) Laert. L. X. n. 42.

(**) Es würde nicht schwer seyn, diese Züge des Ehrgeizes in den Handlungen des Epikur und in der Zusammensetzung seines Systems zu zeigen, wenn es unsere Absicht wäre das Leben dieses Mannes zu beschreiben.

mechanischen Bewegungen zu leugnen. Deswegen erdachte er sich eine schiefe Bewegung der Atomen. Dadurch vermehrte er die Zahl der Bewegungsregeln, die Demokritus gelehrt hatte. Man kan in der That mit dieser schiefen Bewegung keinen Begriff verbinden. Sie ist nichts mehr als ein leeres Wort. Man könnte sie ein mechanisches Ohngefähr nennen. (*) Zwar gebrauchte sie Epikur auch dazu, die freyen Handlungen der Seele zu erklären. Aber selbst das, was er von der Seele sagte, war völlig körperlich und äusserst materialistisch.

S. 53.

Seine Lehre von Gott.

Von einem solchen Lehrer der Physik und der Kosmologie kan man gewis nichts gesundes in der Gottesgelehrsamkeit erwarten. Epikur beschrieb seine Gottheiten völlig körperlich. Er und seine Schüler lachten darüber, daß andere Philosophen die Gottheit für unförperlich erklärten. (**) Es ist wahr, diese andern Philosophen hatten wenig Ursache dazu, den Epikur wegen seiner materialistischen Begriffe von Gott zu verdammen. Sie selbst dachten nicht besser, ob sie gleich behutsamer redeten.

Wir

(*) Jac. Thomassius de exult. mundi Stoic. Diss. II. §. 26. sqq.

(**) Cicero de Natur. Deor. L. I. c. 12.

Wir haben nur drey Untersuchungen anzustellen, um die Gottesgelehrsamkeit des Epikur so genau zu bestimmen, als es zu unserm Vorhaben gehöret.

Epikur beschrieb die Gottheiten als körperliche denkende Substanzen; denn alle denkende Substanzen waren ihm körperlich. (*) Er schrieb ihnen sogar eine Gestalt zu, wie die Gestalt der Menschen ist. (**)

Et 5 Nach

(*) Laert. L. X. n. 69. n. 139. Die erste Stelle redet zwar nur von den Seelen der Menschen. Aber die Analogie der andern Stelle machet den Sinn des Epikur offenbar.

(**) Cicero, de Nat. Deor. L. I. c. 18. Der Beweis, den der Epikurer Vellejus in dieser Stelle für die Meinung seines Lehrmeisters führet, ist elend. Er saget, „weil die Götter die edelste Gestalt haben müssen, so haben sie eine menschliche Gestalt. Denn diese ist unter allen die edelste.“ Was hätte er antworten wollen, wenn man ihn gefragt hätte, ob es denn durchaus widersprechend sey, sich eine Gestalt zu denken, die edler seyn soll, als die menschliche ist.

Aber im Laertius sichtet ein Beweis aus dem Epikur selbst. Auch dieser ist seltsam. Gleichwol scheint er dem System des Mannes gemäßer, als jener. Epikur glaubte, daß aus den Dingen, die man sich vorstellte, gewisse Ausdünstungen, — Idolen, sagte er, — herausgingen. Diese Idolen sollten die Eindrücke in den denkenden Substanzen verursachen, und daher sollten die wahren Vorstellungen selbst kommen, die man sich von den Gegenständen machte. Er bildete sich ein, daß dergleichen Ausdünstungen entweder von den Menschen immerfort zu den Göttern hinauffliegen, — er redete aber nur

Nach seiner Theorie hätte er sie für vergänglich gehalten.

von der einen Art von Göttern, — oder von den Göttern zu den Menschen herabstiegen. Laert. L. X. n. 139.

Ich habe die Nachricht des Laertius in zweien ganz streitigen Ausdrücken übersetzen müssen. Sie ist sehr dunkel. Nach der ersten Uebersetzung müßte Epikur geglaubt haben, die Götter selbst wären auf gewisse Weise von diesen menschlichen Idolen geformet, weil dieselben immerfort zu ihnen hinaufstiegen. Diese Uebersetzung ist dem Wortverstande gemäß. Aber sie läßt den Epikur eine ungeheure Seltsamkeit sagen. Er behauptete, daß die Götter eine so dichte Zusammensetzung hätten, die alle Veränderungen bey ihnen unmöglich machte. Man muß gestehen, daß Epikur sich augenscheinlich widersprochen hat, wenn er dieses lehrte und doch zugleich behauptete, daß die Gestalt der Götter erst durch menschliche Ausdünstungen geformet sey.

Die andere Uebersetzung giebt den Worten des Epikur oder seines Geschichtschreibers einen Sinn, der auch nicht frey vom Widerspruche ist. Doch ist hier der Widerspruch nicht so sichtbar. Nach dieser Uebersetzung dachte Epikur, die Ausdünstungen, die beständig von den Göttern zu den Menschen hinübergiengen, stellten uns diese Götter immer unter menschlichen Gestalten dar. Diesen Einfall kan der Mann aus dem herrschenden Vorurtheile seiner Nation entlehnet haben. Daraus schloß er, daß diese Götter wirklich so gestaltet seyn müssen, als sie von ihren Idolen vorgestellt würden.

Diese Meinung ist widersprechend, weil dergleichen Ausdünstungen mit dem Begriffe streiten, den Epikur von der unveränderlichen Zusammensetzung dieser Gottheiten hatte. Aber man darf nicht erwarten, daß ein Lehrer vor allen Widersprüchen erschrocken sollte. Er würde keinem Irrthume lange anhängen, wenn er vor allen merkbaren Widersprüchen einen Abscheu hätte.

ten sollen. Aber das wollte Epikur nicht wagen. Er behauptete die Unsterblichkeit der Götter. (*)

Dieser Satz in dem System des Epikur ist ein reicher Stoff zu Untersuchungen geworden. Epikur selbst schien es zu merken, daß auf dieser Seite eine Lücke in seinem System sey. Er versuchte es sie auszufüllen, und zugleich dem Einwurfe auszuweichen, der ihm natürlich genug hätte können gemachet werden, daß die Götter vergänglich seyn müßten, wenn sie aus Atomen bestünden. Deswegen sprach er in leeren Tönen, und sagte, die Gottheit hätte nicht sowol einen Körper, als etwas dem Körper ähnliches; nicht sowol Blut, als etwas dem Blute ähnliches. (**) Er gieng noch weiter. Er sagte, die Substanz der Gottheiten sey nicht aus eigentlichen Atomen zusammengesetzt. (***)

In der That aber behauptete Epikur nicht, daß gar keine auseinandergesetzte Urstoffe oder Substanzen zur Substanz der Gottheit gehörten. Eine solche Abweichung von der damaligen Geisterlehre hat er wohl nicht einmal als möglich gedacht. Aber er unterschied diese Theile von den Atomen, die für eigentliche und sichtbare Körper bestimmt seyn sollten. Denn daß er

(*) Laertius, L. X. f. 123.

(**) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 18.

(***) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 25. Man sehe auch des Herrn Bruckers Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. XIII. §. 12. n. 14.

auseinander gesetzte Theile in der göttlichen Substanz angenommen hat, das kan schon aus einem andern seiner Sätze erwiesen werden. Er sagte, die Bilder, die von den Göttern zu uns kämen, wären zu fein für die Sinne, und deswegen müste man die Götter nur durch das Nachdenken erkennen. (*) Lehrte er aber dieses, so mußte er sich auch in den Substanzen der Gottheiten Oberflächen denken; also auch auseinander gesetzte Theile. Mit einem Worte, Epikur scheint die Unvergänglichkeit der Gottheiten mehr deswegen gelehret zu haben, weil er glaubte, sie müste gelehret werden, als daß er sie aus seinem System hätte herleiten können.

Epikur suchte überhaupt Neuerungen in der Geisteslehre. Er widersprach es, daß die geistigen Substanzen eigentlich feurige Naturen wären. Er sagte, sie bestünden aus sehr leichten und runden Atomen. (**) Man nehme an, daß Epikur entweder die Lehre von der Unvergänglichkeit der Götter aus einem Ueberreste von Achtung für die Lehrbegriffe seiner Nation behalten hat, oder aus Menschenfurcht. In beiden Fällen wird man es errathen können, was er von ihrer Natur geträumet hat. Der ganze Unterschied wird dieser seyn, daß er in dem einem Falle seinen Traum für sich

(*) Plutarchus de plac. Philos. L. I. c. 7. p. 1625.

(**) Laertius, L. X. n. 66.

sich selbst ausgedacht hat, in dem andern Falle nur für andere Leute, die er überreden wollte, daß er ihrer Meinung sey. Epikur nahm also an, daß die leichten und runden Körper, der Stoff seiner Geisterwelt, von verschiedener Feine und Dichtigkeit sey. Er sagte, es sey eine Art dieser Theilgen, die so vorzüglich fein und dichte sey, daß sie gar nicht mit den andern müste verglichen werden. Deswegen wollte er sie auch nicht, gleich den andern, Atomen nennen. Diese sehr feinen und dichten Theilgen wären von aller Ewigkeit ausserhalb des Gewühles der eigentlichen Atomen gewesen. Sie hielten sich in den Zwischenräumen der Welt auf, und wären die Götter, die in diesen Zwischenräumen wohnten. Für ihre Unvergänglichkeit konte er zwei Ursachen ausdenken. Die eine Ursache sollte ihre Feine und Dichtigkeit selbst seyn. Denn dasjenige, was aus ihnen zusammengesetzt wäre, müste unfehlbar vollkommen dichte seyn. Die andere Ursache erdachte er sich vielleicht in dem Aufenthalte dieser Götter. Denn da sie in den Zwischenräumen wohnen sollten, wohin keine andern Substanzen jemals kämen, so könnten sie auch von keinem fremden Gegenstande so berührt werden, daß daraus eine Trennung ihrer Theile folgete. Es sey aus Menschenfurcht oder im Ernste geschehen, daß

er

er von Göttern redete, (*) so ist es doch gewiß daß die Gottheiten, die er lehrte, in der Welt völlig unnütze und müßig seyn sollten. Deswegen wies er ihnen auch ihre Wohnungen in den leeren Zwischenräumen der Welten an. (**) Bey diesem Begriffe von den Gottheiten konnte Epikur in der That keinen Grund haben, eine Verschiedenheit der Würde unter ihnen zu behaupten, oder eine oberste Gottheit zu lehren. Daß Epikur seine Götter so müßig seyn ließ, das geschah zwar seinem System zufolge. Aber man kan auch sagen, daß sein System selbst die Folge seines Temperamentes war. Epikur nahm dieses System nicht deswegen an, als wenn Demokritus sein einziger Lehrer gewesen wäre. Epikur hatte so viele Lehrbegriffe von Gott vor sich, daß ihm eher ihre Vielheit als ihre geringe Zahl in seiner Wahl schaden konnte. Aber er wählte das System, das seiner leichten, sinnlichen Denckungsart vorzüglich schmeichelte. In diesem System traf er eine Lehre von den Göttern an, die er zwar etwas ausbesserte. Aber den einen Hauptsatz ließ er unver-

(*) Bayle bemühet sich die letzte dieser zwei Meinungen zu behaupten, art. Epicure, not. G. Der Kanzler von Mosheim hat sich für die erste erklärt. Anm. zum Ludworth, S. 70. u. folg. Herr Brucker hält beide Meinungen für ungewiß, doch neiget er sich mehr auf diejenige, die dem Epikur vortheilhaft ist. Hist. crit. Philos. P. II. L. II. C. XIII. §. 13.

(**) Seneca de Benefic. L. IV. c. 19.

verändert, den Satz, daß die Gottheiten keinen Theil an den Weltgeschäften hätten. Epikur ist nicht der einzige unter den Menschen gewesen, der die Gottheit nach seinem eigenen Bilde zeichnete. Er begrif es, daß die Gottheit in dem Zustande der Glückseligkeit seyn müste. Ihn selbst reizte kein anderes Glück, als das Glück der sorgenlosen Unempfindlichkeit. Sein weiser Mann durfte sich nicht um die Regierung der Staaten bekümmern. Also sollten auch seine Götter keinen Theil an der Beherrschung der Welt haben.

§. 54.

Anmerkungen über sein System.

Ich habe nur noch einige Nebenbetrachtungen über das Lehrgebäude des Epikur vor mir.

Epikur hatte unfehlbar ein grosses Augenmerk vor sich. Er wollte die Grundfehler der ältern Weltweisen vermeiden. Er fand die Emanation der Gottheit unwürdig, wenn die Gottheit so groß seyn sollte, als sie von den Vertheidigern der Emanation beschrieben wurde. Also verwarf er die Emanation. Aber der nachlässige Weltweise verwarf mit dem Irrthume zugleich die Wahrheit, weil sie ihm zu viel Nachdenken verursachte. Seine Gottheiten dachte er so klein, daß sie in seinem System nichtsbedeutend wurden.

Er wollte auch den eigentlichen Dualismus nicht annehmen. Zwar sind ihm seine Götter keine eigentlichen

lichen Theile der Welt. Diesen Irrthum des Demokritus verließ er mit Rechte. Aber das Wahre in dem Dualismus, die Lehre, daß Gott die Einrichtungen des Weltgebäudes geordnet hat, diese Wahrheit, welche von den Dualisten nur war verunstaltet worden, verließ er völlig. Bayle hat mit der ihm eigenen Scharfsinnigkeit die Gründe untersucht, die vermuthlich den Epikur zum Feinde der andern Lehrgebäude gemacht haben. (*) Man kan den nächsten Grund seines eigenen Irrthums darin finden, wenn man sich erinnert, daß derselbige Mann, der nur aus Sinnlichkeit einigen alten Vorurtheilen entsagte, auch aus Sinnlichkeit andere alte Vorurtheile behalten mußte.

Der Materialismus ist die Quelle aller Irrthümer des Epikur. Nichts ist gewisser, als daß dieser schädliche Irrthum den Weg zu einem andern gleich schädlichen Irrthume öfnet, zu demjenigen, der ein Daseyn der Materie von Ewigkeit behauptet. Diesen zweiten Irrthum behielt Epikur auch. Es schien ihm zu mühsam, sich einen Anfang von der Existenz der endlichen Dinge zu denken. Zugleich aber beurtheilte er mit kritischen Augen die Lehrgebäude der andern Philosophen, die gleichfalls jene zweien Irrthümer angenommen hatten. Er wurde es gewahr, daß keines unter ihnen recht zusammenhängend war. Daher erdachte

(*) Bayle, Diction. hist. et crit. art. Epicure, not. S. et T.

dachte er sich sein eigenes; eigentlich, er nahm das Lehrgebäude des Demokritus an, weil es ihm noch am besten gefiel. Er machte es damit, wie ein Mann, der ein altes Haus gekauft hat, welches ihm nur in der Hauptanlage gefället. Er fieng an, in dem alten Gebäude von neuem zu bauen.

Epikur konnte unmöglich die Lehre von der Vorsehung annehmen, wenn er sein ganzes System und insonderheit die Vorstellung behalten wollte, die er sich einmal von der Glückseligkeit der Götter gemachet hatte. (*) Aber auch die Lehre von dem Schicksale gefiel ihm

(*) Man kennet einen gelehrten Vertheidiger des Epikur, den du Rondel. Dieser Gelehrte glaubte Spuren der Lehre von der Vorsehung in dem System des Epikur zu sehen. S. sein Buch de vita et moribus Epicuri. Er beziehet sich auf eine Stelle im Lucretius, Buch 5. v. 1232. Lucretius spricht von einer verborgenen Kraft der Natur, als von einem Grunde der Welteinrichtungen. Diese Stelle beweiset das in der That nicht, was Herr du Rondel, und mit ihm der sel. Stolle in einer eigenen Dissertation, von ihr geglaubet hat. Vielleicht ist sie in einer andern Betrachtung merkwürdig. Man muß sich erinnern, daß Epikur zwey Geschlechter von Göttern lehrte. Das eine sollten die dem Menschen ähnlichen Götter seyn. Von dem andern Geschlechte liefert uns Laertius in seinem Namen eine dunkle Beschreibung. Sie sollten zahlenartige Substanzen seyn. *φύσι τὰς θεὰς λόγῳ θεωρητὰς εἶναι* ἕς μὲν, κατ' ἀριθμὸν ὑπερῶτας, u. s. w. Ich weiß nicht, was Epikur von diesen zahlenartigen Substanzen dachte, wenn er nicht das Wort Zahl in einer Bedeutung

M m

nahm,

ihm nicht, so wie sie von andern Weltweisen war vorgetragen worden. Selbst das Schicksal des Demokritus gefiel ihm nicht. Vermuthlich schien dem leichtdenkenden Philosophen ein solches Schicksal zu schwermühtig. (*) Die Welt schien ihm angenehmer, wenn nicht alles in ihr nach ewigen, unveränderlichen Gesetzen geschähe. Also nahm er zu den wesentlichen Bestimmungen der Atomen und ihrer seltsamen Bewegung noch eine Art vom Glücksfalle an. Diesen Glücksfall dachte er recht so, wie ein Leichtsinziger denkt. Er blieb bey dem ersten Einfall stehen, und gab sich keine Mühe, ihn auszubilden. Unfehlbar schröckten ihn die Schwierigkeiten ab, die er vor sich finden mußte, wie er den ersten Versuch machte seinen Einfall auszubilden.

Man

nahm, die halb pythagorisch war. War sie aber dieses, so dachte er unfehlbar, daß diese Gottheiten gewisse Grundkräfte der Atomen wären. Und für eine solche Grundkraft müssen wir auch wohl die verborgene Kraft halten, wovon Lucretius redete.

(*) Die Abneigung des Epikur gegen ein solches Schicksal, gieng bis zur Seltsamkeit. Sie machte ihn zum halben Zweifler. Er sagte, nicht jeder Satz sey wahr oder falsch. Cicero de Fato, c. 9. Epikur sagte dies nur von den Sätzen, die etwas Zukünftiges vorherzusagen. Cicero hat ihn ziemlich gut widerlegt. Bayle hat diese Sache genauer durchgedacht. Diction. hist. et crit. art. Epicure, not. U.

Man hat in der That keine Ursache, den Epikur für einen eigentlichen Atheisten zu erklären. Er hatte das Anstößigste in der Lehre des Demokritus verworfen: Daß aber aus seinem System die Gottesleugnung ohne grossen Zwang kan gefolgert werden, das ist un- widersprechlich.

§. 55.

Die Zweifler.

Es geschieheth nicht zufolge einer willkürlichen Ordnung, daß wir die Zweifler in die letzte Reihe der griechischen Weltweisen stellen. Die Sache selbst erfordert es. Diese seltsame Art von Philosophen suchte sich durchaus von der ganzen Denkungsart aller andern Weltweisen zu entfernen. Wir würden uns den Vortrag der Meinungen schwer gemacht haben, wenn wir früher von ihnen hätten reden wollen. Es ist begreiflich, daß Leute, deren Grundsatz die Ungewisheit seyn sollte, nichts gesundes von Gott und der Welt- schöpfung denken konten.

Pyrrho und seine eigentlichen Schüler waren nicht die einigen Zweifler. Die Reihe dieser widersinnigen Gelehrten muß durch manche Philosophen aus andern Schulen vermehret werden. Aus der Schule des Demokritus müssen wir den Protagoras in diese Reihe versetzen. Die falschen Schüler des Plato, die sich

durch die Namen der zweiten, der dritten und der vierten Akademie bezeichnet haben, sind gleichfalls Zweifler gewesen. Es ist wahr, man kan einen Unterschied in ihrer Denkungsart bemerken. Aber dieser Unterschied entfernt ihre Gedanken nicht weiter von einander als in den Nebenbegriffen, in der Art die Ungewisheit der Dinge zu lehren.

Alle diese Männer geriechten in die Irgänge des Zweifels, indem sie zum Theile den unvorsichtigen Lehrsätzen der alten Lehrer von der Ungewisheit der sinnlichen Kenntnisse unüberlegt folgten, zum Theile aber auch einen vorzezlischen Mißbrauch von der Schüchternheit anderer Lehrer machten. Wir wissen, daß Pythagoras, Heraklitus und Plato sehr geringschätzig von der Beschaffenheit der irdischen Dinge redeten. Sie erhoben die Würde der abstrakten Einsichten zu sehr auf Kosten der sinnlichen Erfahrungen. Dies gab den Zweiflern die erste Gelegenheit zu ihrem Irthume. Wir wissen auch, daß Sokrates seinen eigenen Kenntnissen nicht genug Stärke zutraute, um die Untersuchungen glücklich auszuführen, die man anstellen muß, wenn man in bestimmten Ausdrücken von dem höchsten Wesen reden will. Wir wissen, daß er auch andern Forschern der Wahrheit mehr Bescheidenheit vorschrieb, als die Gelehrten seiner Zeit ausserten. Die Zweifler, denen daran gelegen war, ihre ungeheuren

Sätze

Sätze durch das Ansehen eines Mannes zu schützen, den ganz Griechenland verehrte, machten sich das Geständnis des Sokrates zu Nuze, und durch eine listige Wortverdrehung gaben sie es für einen Lehrsatz dieses grossen Mannes aus, daß man gar Nichts mit Gewisheit wissen könnte. Dies war ihr allgemeiner Grundsatz. Man kan ohne Schwierigkeit die dritte Gelegenheitsursache ihres seltsamen Lehrgebäudes anzeigen. Die Begierde, dadurch groß zu werden, daß sie die Lehrgebäude der andern Weltweisen zerstörten, da sie verzweifelten selbst ein neues dogmatisches Lehrgebäude aufzuführen; diese letzte Regung eines unaufhaltsamen Ehrgeizes war gewis ein grosser Bewegungsgrund für sie, sich für Gegner der Gewisheit zu erklären.

§. 56.

P y r r h o.

Es ist nicht hier der Ort die beste Streitart anzuzeigen, die man gegen einen Zweifler anwenden kan. Wir haben nur dieses zu bemerken, daß die Zweifler selbst durch ihren Grundsatz genöthiget waren, auch von Gott nur in zweifelhaften Ausdrücken zu reden. Zwar machten sie sich groß damit, daß sie die Gottheit nach den Vorschriften des Vaterlandes verehrten. (*) . Aber wenn sie sich damit groß machten,

M m 3 so

(*) Sextus Empiricus adu. Physicos, L. I. f. 49. Pyrrh. hypoth. L. II. f. 13. L. III. c. 1. f. 2. sqq.

so redeten sie recht eigentlich als Großsprecher. Denn sie zweifelten an der Existenz Gottes. Und in einem andern Satze von der größten Wichtigkeit giengen sie noch weiter. Sie begnügten sich nicht damit, an der Vorsehung zu zweifeln. Sie leugneten dieselbe. (*) Da sie in so vielen andern Sätzen nur ungewis seyn wollten, so waren sie doch dreiste genug, einen Satz von dieser Wichtigkeit ohne Zurückhaltung zu verneinen.

So lehrte Pyrrho selbst, und so lehrten seine eigentlichen Schüler. Protagoras, der Schüler des Demokritus, sprach nicht bescheidener. Er zweifelte, ob Götter wären. (**) Demokritus verdiente in der That einen solchen Schüler.

§. 57.

Arcesilaus.

Die falschen Platoniker, Arcesilaus und die andern Lehrer der zweiten, der dritten und der vierten Akademie unterschieden sich sehr wenig von den eigentlichen Zweiflern, und auch unter sich selbst waren sie wenig unterschieden. Arcesilaus selbst, der Stifter der zweiten Akademie, gieng in einigen Stufen noch weiter als Pyrrho selbst. Wenn Cicero die Lehre dieses Man-

(*) Sextus Empiricus adu. Phys. L. III. c. 1. f. 7.

(**) Cicero de Nat. Deor. L. I. c. 1.

Mannes richtig beschrieben hat, (*) so suchte Arcesilaus einem Einwurfe auszuweichen, den die Zweifler in der That nicht beantworten können. Wenn sie sagten, daß man Nichts mit Gewisheit wissen könne; so ist es gewiß rechtmäßig sie zu fragen, woher sie denn das mit Gewisheit wissen, daß man Nichts mit Gewisheit wissen könne? Nach dem Zeugnisse des Cicero suchte sich Arcesilaus dadurch zu retten, daß er sagte, auch dieses sey ungewiß, daß man Nichts wüßte. Diese Ausflucht ist in der That eben so wenig ein wahres Rettungsmittel, als alle andere Versuche der Zweifler sich gegen die Angriffe der Wahrheit zu schützen. Die Zweifler haben eine Art vom Rückgange in das Unendliche vor sich. Ihren Ungewisheiten können sie keine Gränzen setzen, ohne ihr eigenes System zu verlassen.

Arcesilaus unterscheidet sich von den eigentlichen Zweiflern hauptsächlich durch den Gebrauch, den er von seiner Theorie machen wollte. Seine Absicht war, die platonische Geisterlehre dadurch desto achtungswürdiger zu machen, wenn er die Welt überreden konnte, daß die Untersuchung der Unterwelt nicht nur geringschätzig sey, sondern auch wegen ihrer völligen Un-

M m 4 gewiß:

(*) Cicero Acad. Quaest. L. I. c. 12. Ein anderer alter Schriftsteller erzählt ganz das Gegentheil. Aulus Gellius, noct. attic. L. XI. c. 5. Aber seine Erzählung machet sich selbst schon dadurch unglaubwürdig, daß sie offenbar sehr nachlässig ist.

gewisheit sogar vergeblich. Ein seltsamer Versuch. Was für Beweise konnte doch dieser Mann zur Beschützung der schwärmerischen platonischen Geisterlehre vortragen, da er die Nichtigkeit unserer Kenntnisse nicht einmal in den augenscheinlichsten Dingen wollte gelten lassen? (*)

§. 58.

Karneades.

Man unterscheidet die Lehre des Karneades von der Lehre des Arcesilaus. Man sagt, der Stifter der dritten Akademie hätte allein die äussere Gewisheit (**) der Dinge geleugnet; ihre innere Gewisheit (***) hätte er nicht geleugnet. Arcesilaus aber soll beide Arten der Gewisheit verworfen haben. (****)

Wäre diese Erzählung richtig, so müste Karneades für einen Mann angesehen werden, durch dessen Vortrag das System der Zweifler etwas von seiner Schädlichkeit verloren hätte. Aber Herr Brucker hat anmerket, daß schon Arcesilaus die innere Gewisheit der Dinge nicht leugnen konnte, wenn er etwas von dem Lehr-

(*) Wenn man begierig ist eine ausführlichere Vergleichung der Meinungen des Arcesilaus und des Pyrrho zu lesen, so kan man sie ausser dem, was Herr Brucker davon geliefert hat, im Bayle finden. art. Pyrrhon. not. A.

(**) Certitudo subiectiva.

(***) Certitudo obiectiva.

(****) Bayle, art. Carneade, not. B.

Lehrgebäude des Plato behalten wollte. (*) Man kan noch einen andern Grund finden, den Arcesilaus von jener Beschuldigung frezusprechen, und dieser andere Grund ist vielleicht sicherer, als der erste. Die innere Gewisheit der Dinge überhaupt leugnen, ist so viel, als das Daseyn der Dinge selbst leugnen. An ihr zweifeln, ist so viel, als an dem Daseyn der Dinge zweifeln. Nirgends wird gesaget, daß Arcesilaus so thöricht gewesen wäre. Er sagte nicht, daß überall nichts vorhanden sey. Er wollte nur, daß man sich enthalten sollte die Beschaffenheiten der Dinge mit Zuversichtlichkeit zu bestimmen.

Karneades, der Mann, durch dessen sophistische Blendungen die Beredsamkeit zum erstenmal das rauhe Rom entzückte und den Beschützer der väterlichen Mannigkeit, den alten Cato beunruhigte; dieser Mann kan also nicht durch denjenigen Umstand von dem Arcesilaus unterschieden werden, den man als das vorzüglichste Unterscheidungszeichen dieser zweien Weltweisen angesehen hat.

Es kan noch untersucht werden, was Karneades von der Wahrscheinlichkeit gelehret hat. Cicero rühmet ihn einmal als den Herkules unter den Philosophen, der, gleich dem Helden der Fabel, ein gewaltiges Ungeheuer ausgerottet hätte, das Ungeheuer des Bey-

M m 5

fallens.

(*) Hist. crit. Philos. P. II. L. II. c. VI. S. III. §. 3. n. 2.

Ein andermal tadelt er ihn deswegen, daß Karneades gesagt hätte, der Weise könnte in einigen Fällen seinem Beifall geben. (*) Ich glaube, daß Karneades auch in dieser Sache nur etwas richtigere Ausdrücke gewählet hatte, als seine Vorlehrer. Er verwarf, gleich ihnen, den Beyfall in theoretischen Gegenständen. Aber in den Auftritten des Lebens verwarf er nicht allen Beyfall. Hier ließ er eine gewisse Wahrscheinlichkeit, als die Richtschnur unserer Handlungen gelten. Die ältern Zweifler folgten in der That derselben Richtschnur. Aber sie wollten es nicht gestehen, daß sie ihr folgten.

§. 59.

Die Theologie dieser Männer.

Kreessilaus, Karneades und ihre Gefährten sind Platoniker genennet worden, weil sie in ihrem geheimen Unterrichte die Theologie des Plato sollen gelehret haben. Es ist schwer diese Theologie mit dem System dieser Männer zu verbinden; eigentlich, sie kan nicht mit ihm verbunden werden. Es fragt sich nur, ob diese Zweifler sich selbst überreden konten, daß eine solche Verbindung möglich sey?

Es würde eine Ungerechtigkeit seyn, die geheimen Gedanken dieser Männer aus ihren Streitigkeiten mit andern Weltweisen zu beurtheilen. Karneades z. E. darf

(*) Cicero in Lucullo, c. 18.

darf nicht aus den Argumenten beurtheilet werden, die er gegen die Theologie der Stoiker vorbrachte. (*) Cicero hatte Recht zu sagen, daß Carneades diese Einwürfe nicht als Einwürfe gegen das Daseyn Gottes vorgebracht hätte, sondern als Einwürfe gegen die stoische Theorie von Gott. Die Streitsucht der Zweifler war heftig. Sie war eine wirkliche Krankheit.

Aber in der That begreife ich nicht, wie man diese Männer überhaupt von dem Verdachte der Verstellung freysprechen will. Ich gebe es zu, daß sie nicht alles im Ernste sagten, was sie vom Zweifel sagten. Aber das ist ausgemachet, daß sie sich die Ungewisheit der Kenntnissen so groß dachten, daß sie daraus alle theoretische Wahrheiten zu Ungewisheiten machten. Konnten solche Männer einen ernstlichen Begriff von der Gottheit haben? Und hätten sie denselben nicht, wie konnten sie ernstliche Schüler des Plato seyn? Ich halte es für mehr als wahrscheinlich, daß sie den Vortrag der platonischen Götterlehre nur zum Schutze gegen Verfolgungen gewählt haben.

(*) Cicero de Nat. Deor. L. III. c. 17.

Ende des ersten Theils.



Anzeige einiger Fehler.

Seite 25. die Note (*) muß so gelesen werden: „So hätten Zeno mit seinen Schülern denken müssen. Denn sie glaubten ein Schicksal, welches eine gänzliche Nothwendigkeit aller Dinge seyn sollte. Aber den andern Irrthum dachten nicht sie, sondern Aristoteles dachte ihn. Gleichwol ist es kaum möglich, diese zween Irrthümer getrennet zu denken.“

S. 289. Zeile 5. muß gelesen werden; „Er theilte sie in geistige, wissenschaftliche und zählbare.“

S. 350. Zeile 6. die Worte „wirbelnde oder,“ sind wegzulassen.

